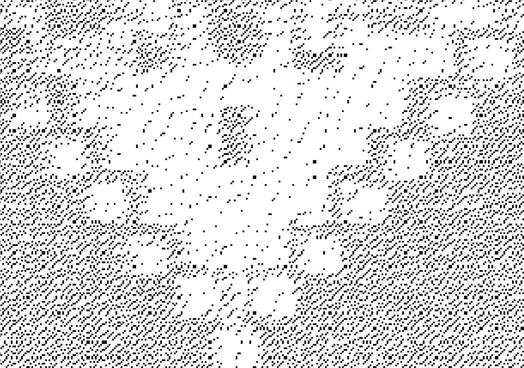
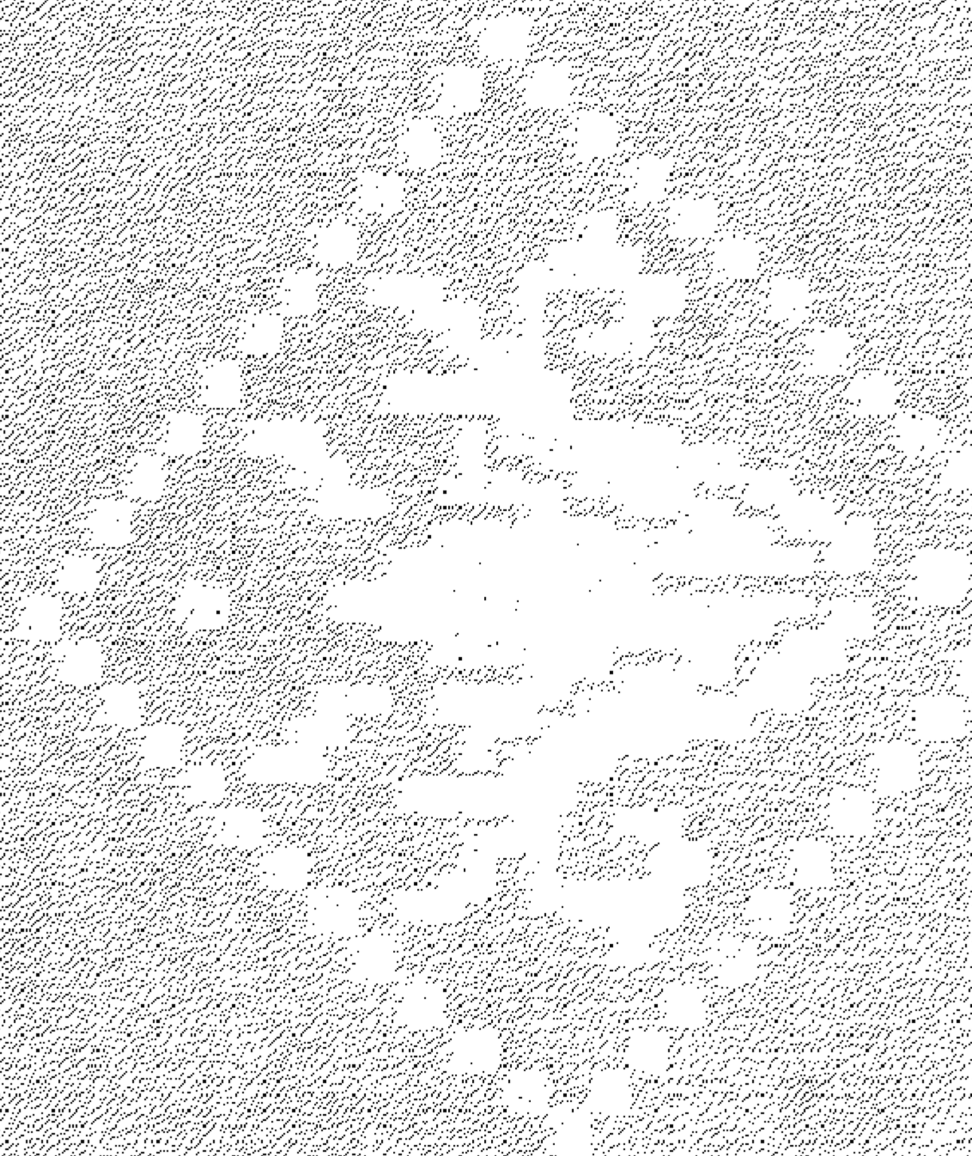
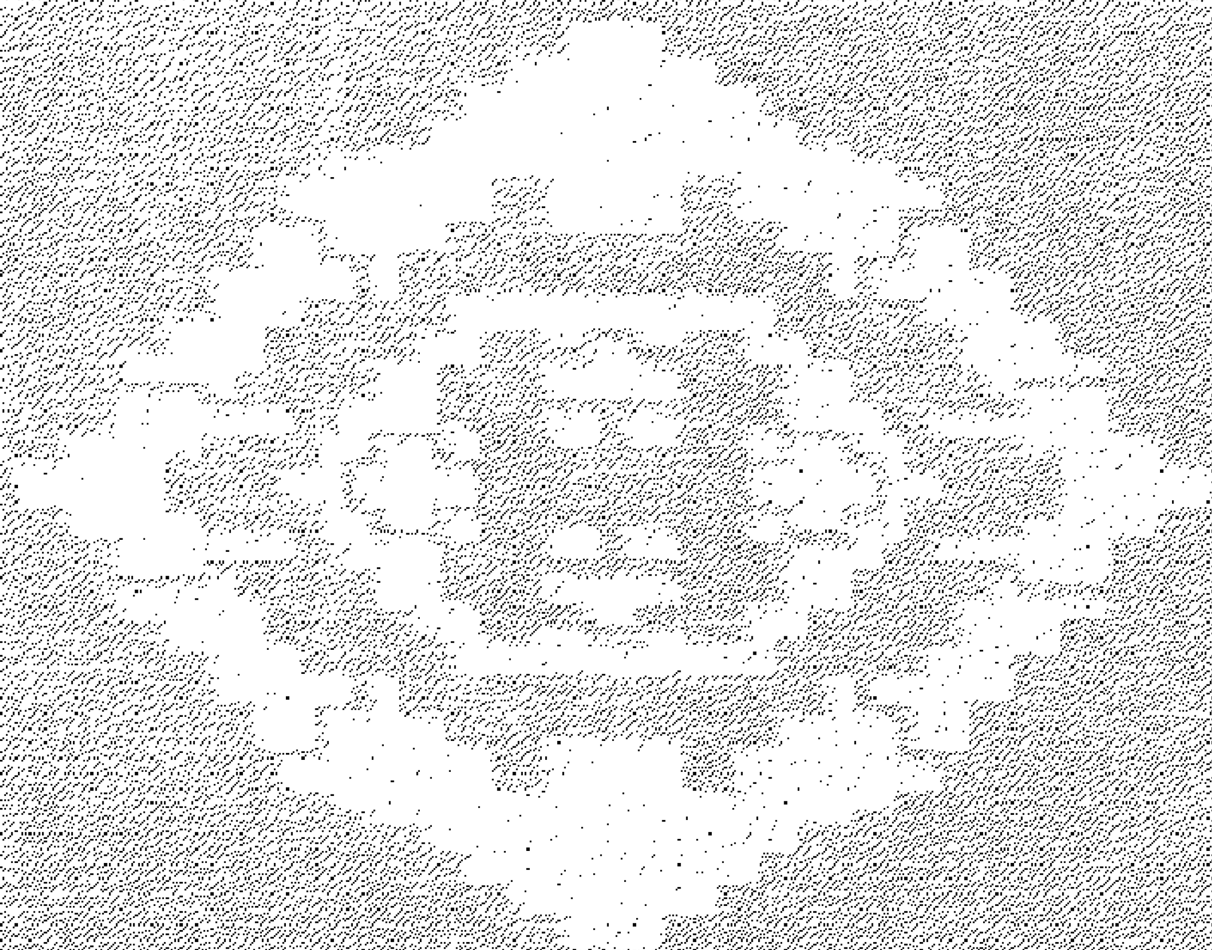
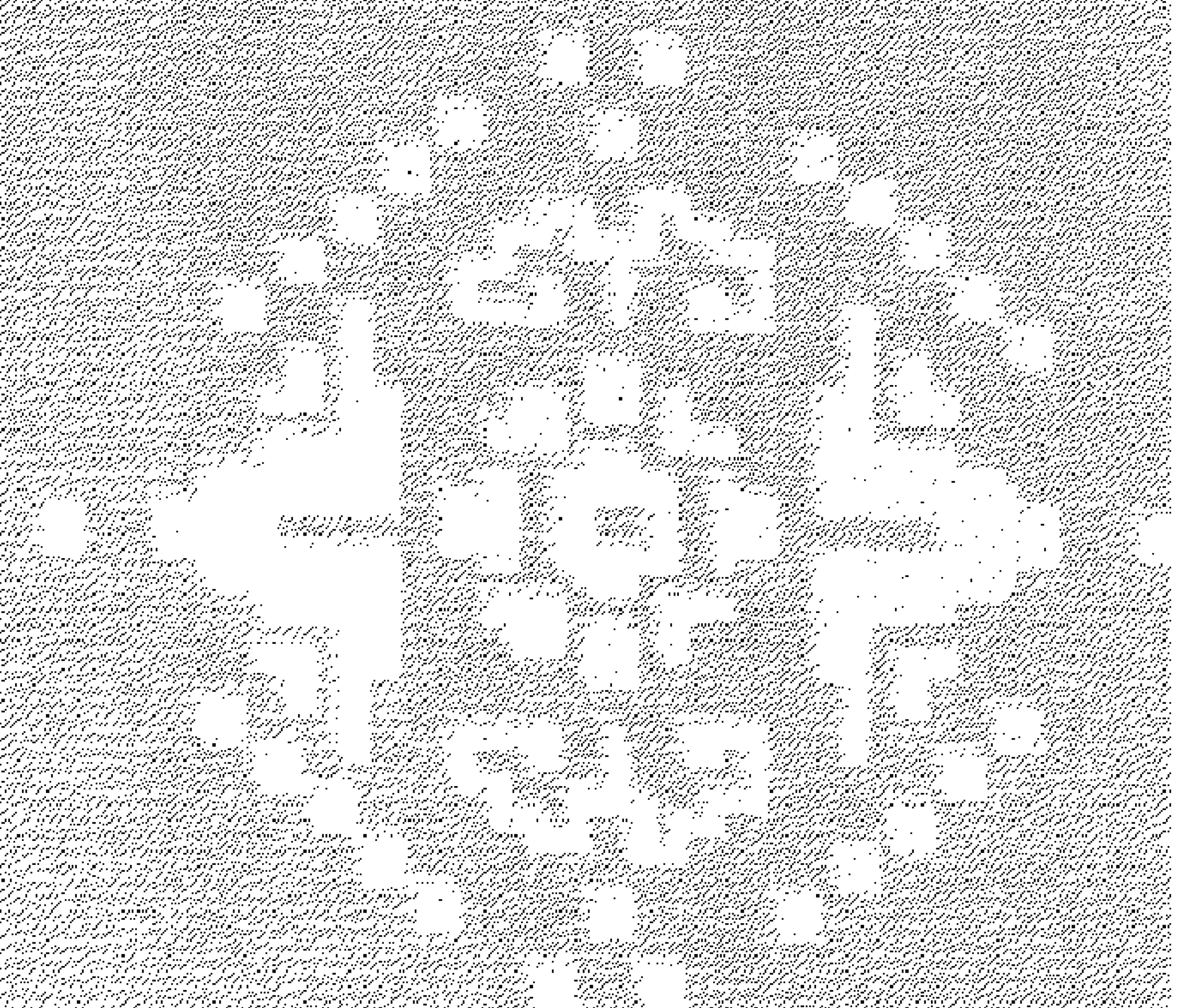
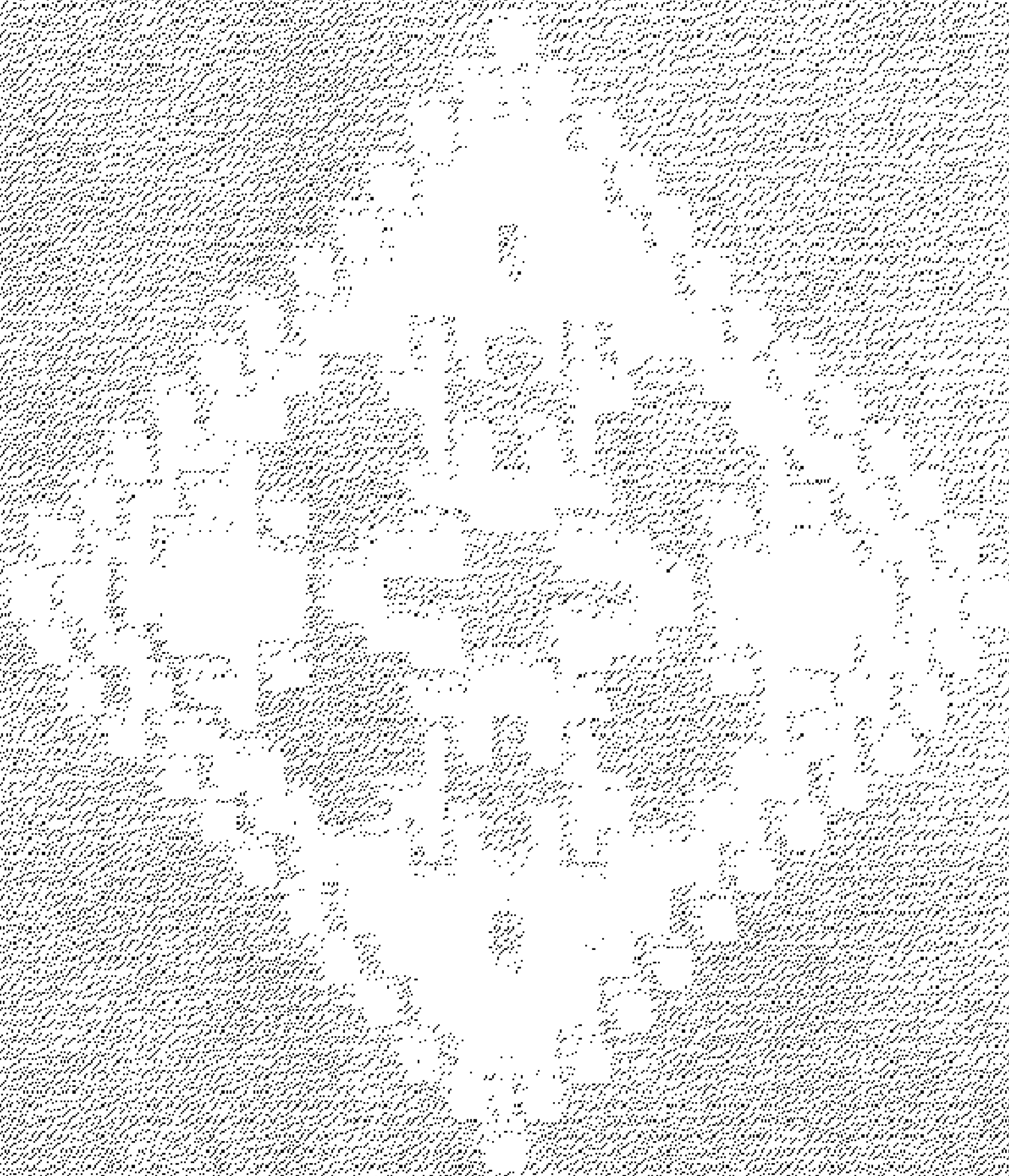








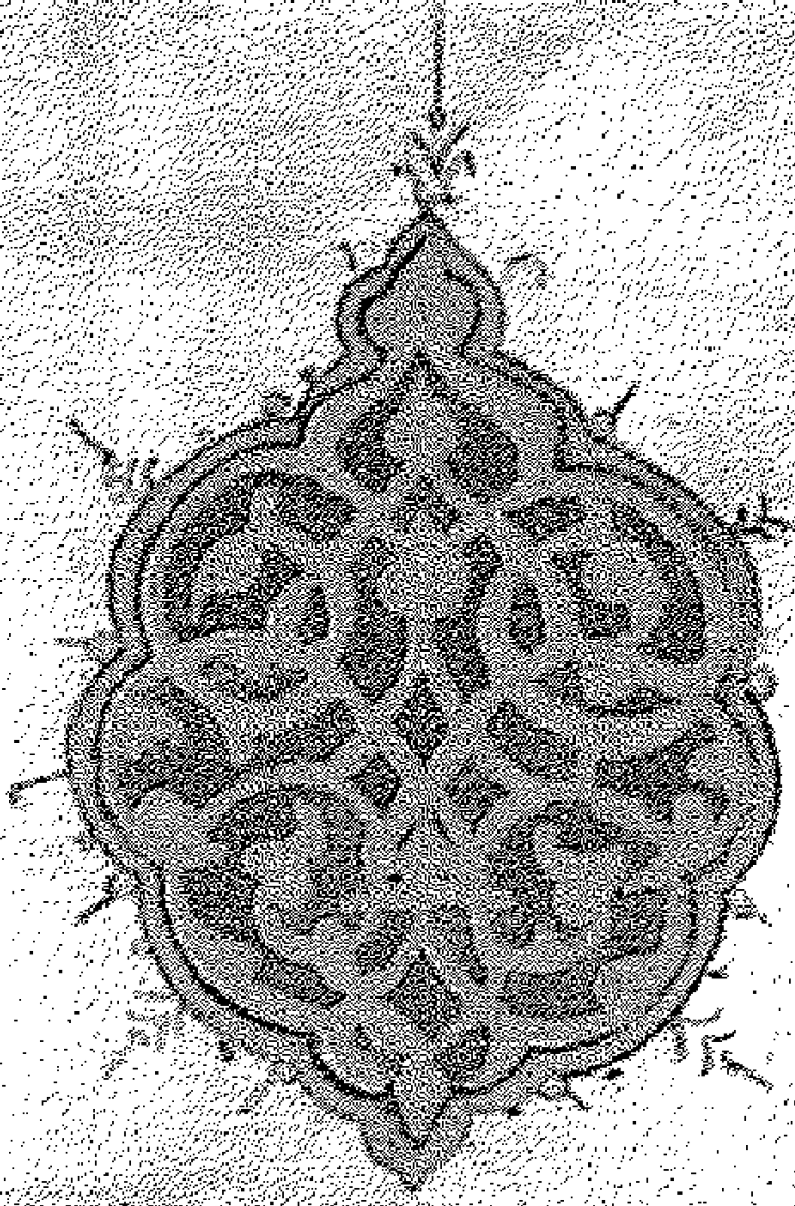




الدارة

مجلة فصلية مُحكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز بالرياض

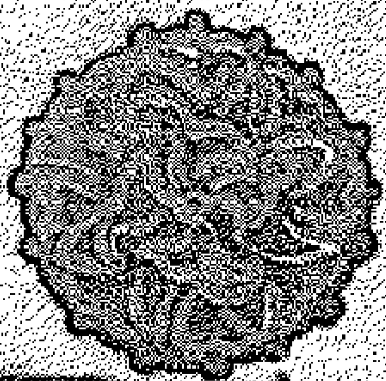
العدد الثالث • السنة العشرون • ربيع الآخر، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٥ هـ



فسبحان الله

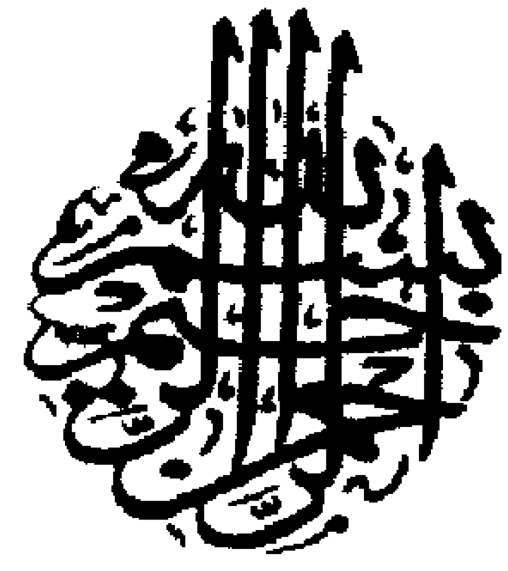
حين تمسون وحين تصبحون

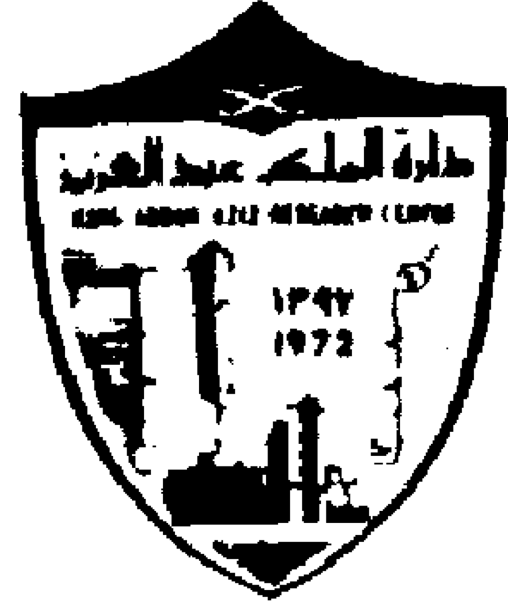
وله الحمد في السموات



والأرض صدق الله العظيم

« سورة الروم - آية ١٧ ، ١٨ »







مجلة فصلية محكمة
تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

صـدر العدد الأول للسنة الأولى في شهر ربيع الأول ١٣٩٥هـ/ مارس ١٩٧٥م.

العدد الثالث ● السنة العشرون ● ربيع الآخر، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٠هـ

دارة الملك عبد العزيز :

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/ ٤٥ في ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة، وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات» بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/ ١٢٦٠٨ في ٢٠/ ٥/ ١٣٩٦هـ.

ص.ب ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ـ المملكة العربية السعودية
رقم الفاكسميلي: ٤٤١٧٠٢٠/ ١/ ٩٦٦/ ٠٠

ترسل البحوث باسم

رئيس التحرير

التحرير

☎، فاكس

٤٤١٧٠٢٠

الإدارة

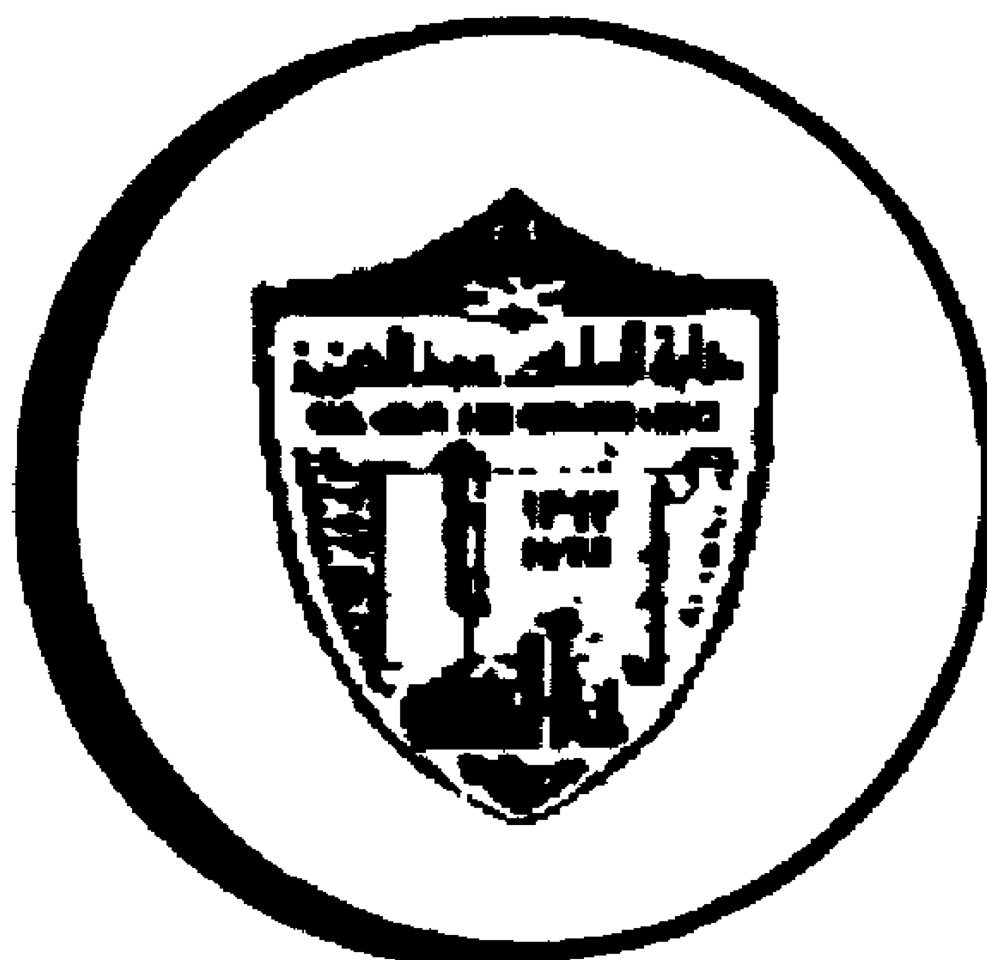


٤٤١٢٣١٨

٤٤١٣٩٤٤

الفاكس :

٤٤١٢٣١٦



رقم الإيداع : ١٤/٠٠٨٢، بتاريخ ١٤١٤/١/٢٢هـ

ردمد : ٠١٤٨ ـ ١٣١٩

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعيًا، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سريًا إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية، لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: خمسة ريالات ـ الإمارات العربية المتحدة: سبعة دراهم

قطر: سبعة ريالات ـ مصر: سبعون قرشًا ـ المغرب: سبعة دراهم ـ تونس: سبعمائة مليم

خارج البلاد العربية: دولار للعدد

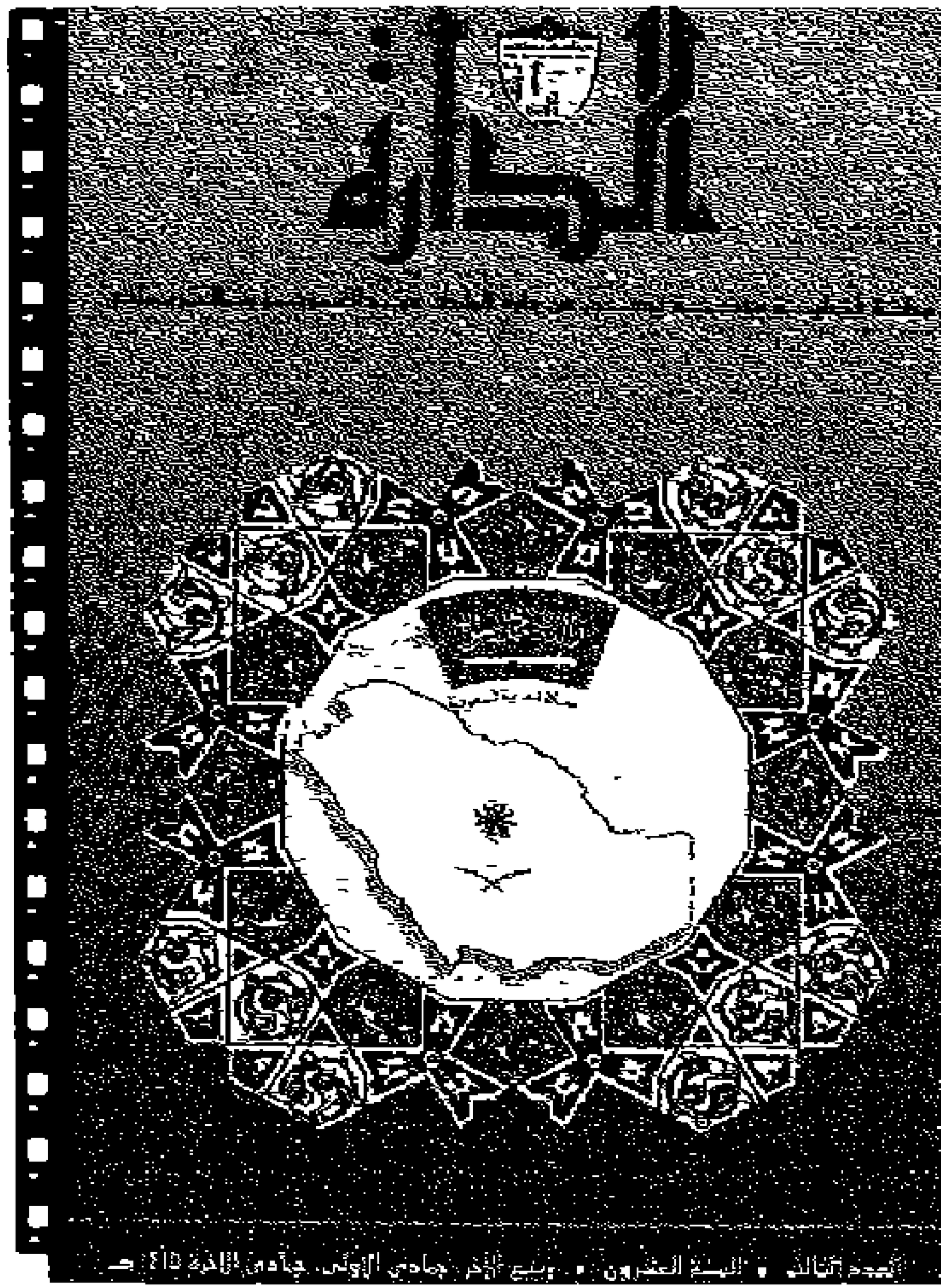
• الاشتراكات السنوية •

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية. وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

ترسل الاشتراكات بشيك مصدق باسم دارة الملك عبد العزيز الرياض

• الموزعون •

الموزع	ص.ب	هاتف
السعودية: شركة الخزندار للتوزيع والإعلان	٤٥٧ الرياض ١١٤١١	٤٦٢٦٥٩٠
أبو ظبي: مكتبة المنهل	٣٧٧٨ أبو ظبي	٣٢٣٠١
دبي: مكتبة دار الحكمة	٢٠٠٧ دبي	٢٢٨٥٥٢
قطر: دار الثقافة	٣٢٣ الدوحة	٤١٣٨٠
البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع	٢٢٤ المنامة	٢٦٢٠٢٦
مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع	شارع الجلاء ـ القاهرة	٧٥٥٥٠٠
تونس: الشركة التونسية للتوزيع	5 نهج قرطاج	
المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع	383 الدار البيضاء ـ 5	



في هذا العدد

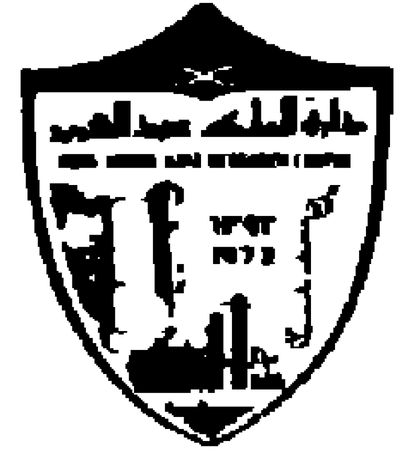
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد

● صورة الغلاف ●

اليوم الوطني :

يوم مشرق الصفحات وضاء المعالم وتاريخ ناصع لرائد عظيم

بقلم : عبد الله بن حمد الحقيل



إن هذا العدد يواكب صدوره مناسبة ذكرى اليوم الوطني - وهو يوم تاريخي مجيد .

و تسعد الأمم دائماً بأيامها المجيدة واليوم الوطني من أيامنا الخالدة المجيدة المضيئة تهل بساحتنا ذكراه العطرة ويفوح من أريجه عبق المجد وذكريات سيرة التاريخ ووقائعه فهو أصالة الماضي وعصرية الحاضر . ومنذ قام الملك عبد العزيز - يرحمه الله - ونادى بالإصلاح والكفاح التف حوله رجال مخلصون وقرروا السير معه في الكفاح المضني من أجل نصرة العقيدة وبناء الوطن . وكان - يرحمه الله - رائداً صادقاً وناصحاً أميناً قاد أمته في ضوء منهج وأسس إيمانية والتمكين لعقيدة التوحيد وتوفير الأمن والاستقرار وتحقيق الوحدة الراسخة .

وفي أول الميزان من كل عام تمر ببلادنا ذكرى عزيزة علينا وأثيرة لدينا وهي ذكرى غالية ، تتجدد كل عام حافلة بالأمجاد ومفعمة بالبطولات ومتألقة بالمفاخر، فاليوم الوطني من الأيام المجيدة في تاريخ هذه الأمة ، فهو مشرق الصفحات وضاء المعالم وتتويج لمعانٍ شتى .

وفي هذه الذكرى الخالدة تتجدد المشاعر وتقوى العزائم وتزداد الروابط فهي ذكري تاريخية لها تاريخ موصول مجيد كلها عمل وكفاح وبناء وتأسيس، وكم خاض الملك عبد العزيز ـ يرحمه الله ـ من المعارك والحروب حتى أقام صرح المملكة وجمع حوله القلوب وألف النفوس بالحب وأقام قواعد المجتمع على العدل والدين والأخلاق والإخلاص لله تعالى في جميع المجالات وشتى الميادين. ولقد وهبه الله التوفيق والنجاح مما جعله معقد رجاء هذه الأمة ومناط آمالها ومبعث نهضتها وعدة تطورها ومستقبلها والسير بها قدماً إلى الأمام على ضوء التوجيه الكريم الذي جاء به القرآن الكريم والسنة الشريفة فكان سيراً متواصلاً على بصيرة وهدى. وفي عزم ومضاء؛ فتم بفضل الله تحقيق هذه المفاخر العظيمة والمكتسبات المجيدة لهذه البلاد. وفي ذكرى اليوم الوطني متسع للكاتب فلا يضيق عليه الموضوع الذي يكتبه..

لأن تاريخ الملك عبد العزيز هو تاريخ هذه المملكة الشامخة وهو متعدد الجوانب، لقد تميز الملك عبد العزيز بتاريخ وتجربة ناضجة تجلت فيها قدم لدينه وأمته من إصلاح وجهاد ونفع وخير..

وإن أبرز خصائص الملك عبد العزيز هي عبقريته السياسية.. حيث أقام هذه الوحدة الراسخة على دعائم مكينة صالحة وسار على سنة السلف الصالح ونشَّأ أبناءه على العمل والسير على منهجه وهداه..

إن في سيرة الملك عبد العزيز وفي عبقريته وفي أسلوبه في التعامل مع البادية والحاضرة وفي أوقات السلم وأوقات الحرب وغير ذلك من الخصائص والصفات والأعمال الرائعة.. لينبوعاً ثراً لا ينضب معينه للباحث والدارس..

وما زلنا نسمع من معاصريه ذكريات مفعمة بالمواقف النبيلة وزاخرة بالمفاخر ومليئة بالفضائل والشهامة.. وما أكثر ما في سيرة الملك عبد العزيز من خصائص ومواقف مشرفة وأعمال جليلة خالدة.

إن تاريخ الملك عبد العزيز ـ يرحمه الله ـ صفحة ناصعة مضيئة من صفحات التاريخ العربي الإسلامي حيث بنى دولة شامخة وأسس كياناً صلباً، وحقق آمال هذه البلاد في كيان حقيقي صلب قام على وحدة القلوب والمشاعر. وسيظل الابتهاج والاعتزاز بهذه المناسبة مصدر سعادة وفخر.

وبعد: فإن تاريخ الملك عبد العزيز ثري ومتنوع يعطي قارئه روافد مستمرة وتفاصيل مثيرة، هذا قليل من كثير نذكره بمناسبة اليوم الوطني الذي نعتز به لأنه ثمار جهد كبير وعمل بطولي عظيم يرمز إلى معان سامية مضيئة وجوانب مشرقة في تاريخ هذا البلد الكريم الذي يسير اليوم بخطى واثقة في مواكب التطور ومسيرة العطاء والبناء والتنمية والتقدم والازدهار. .

ومجمل القول: فإن حاضرنا المشرق موصول بالماضي العريق وإن ما تشهده بلادنا اليوم من رقي حضاري وتقدم في مختلف المجالات لهو امتداد أصيل لنهج الملك عبد العزيز ــ يرحمه الله ــ وتاريخه المفعم بالثوابت والمبادئ والمنهج الإسلامي نظرية وتطبيقاً. .

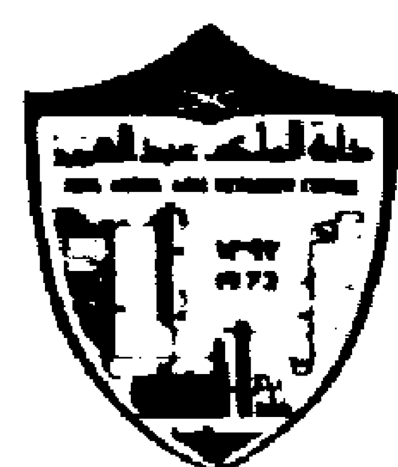
إن تاريخ الملك عبد العزيز لتاريخ ثر ومتنوع ومتعدد الجوانب وجدير بالدراسة والاهتمام والاستقراء الكامل لأجزائه وتفاصيله وهذه خصائص كريمة جديرة باهتمام المختصين وعناية الدارسين في أنماط مختلفة وصور كثيرة ومجالات عديدة. .

حقق الله الآمال ووفق الجميع لما يحبه ويرضاه. . .

أسلوب تعاقب بني أمية على منصب الخلافة وأثره في سقوط دولتهم

د. عمر سليمان العقيلي

ملخص البحث :



لقد كُتب الكثير عن أسباب سقوط الدولة الأموية، وتباينت وجهات نظر الباحثين المحدثين حيال هذه المسألة. وفي هذه المقالة، يكشف الباحث، من خلال عرضه للوقائع، أن الأزمة التي واجهها خلفاء بني أمية لا تكمن فقط في الأسلوب الذي اتبعوه في تعاقبهم على منصب الخلافة، بل في فشلهم في وضع ضوابط تنظم أسس وقواعد هذا التعاقب. فكان ذلك، بالتالي، أحد العوامل الأساسية التي أسهمت في تقويض سلطانهم.*

لقد اتبع بنـو أميـة في تعـاقبهم على منصب الخلافـة نظام ولايـة العهـد **. ويتمثل في أن يعهد الخليفـة بمنصب الخلافة من بعده لأحد أبنـائه أو إخوانه أو أبناء عمـومته شريطة أن لا يتجـاوز هذا العهـد الأسرة الأموية. وهـو يقوم بهذا العمل دون التحقق من رغبات غالبية أفراد الرعيـة. وإن كان هذا النظام جديداً بعض الشيء على مجتمع النصف الأول من القـرن الأول الهجـري، إلا أنـه كـان مألوفاً - إلى حـد ما - في المجتمعات القبلية العربيـة في فترة ما قبل الإسلام. إذ كان شيخ القبيلة يـوصي بزعامتها من بعـده إلى أحد أبنائه (١)، أو أقاربـه أو أي شخص ترتضيه القبيلة شريطة أن تتوافر فيه صفات مميزة ومحمودة (٢).

ولقد كان الخليفـة الأموي معاوية بن أبي سفيـان (رضي الله عنه) أول من طبق نظرية ولاية العهد في منصب الخلافة في تاريخ الإسلام (٣). فهو الذي عهد بهذا المنصب إلى ولده يـزيد من بعـده. ولربما كان ذلك نتيجـة لخبرته واطـلاعه على الظروف التي كانت تحيط بالمسلمين عقب وفاة كل خليفة، وكذلك نتيجة لتأثره بأخبـار وسير ملوك ونظـم الأمم المجاورة لـه كـالروم والفـرس (٤). وقد جـوبه معاويـة بمعارضـة كبار رجالات الأمــة الإسلاميـة، أمثال: الحسين بن علي، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر (رضي الله عنهم) الذين لم يكونوا قـد تعودوا على مثل هذا النظام (٥)، والذين كانوا يرون أنه يجب أن يكون هناك مجال أرحب للترشيح؛ إلا أن معاوية قد دافع عن وجهة نظره بأن مثل هـذه الخطوة قـد تضمن للأمـة الإسـلامية وحـدتها وتحفظ لها استقرارهـا، وتجنبها حدوث أية صراعـات على مثل هذا المنصب، فقال للذين نصحوه بعدم الإقدام على مثل هذا الأمـر: «فلذلك رأيت أن أبايع ليزيـد، لما وقع فيه الناس من الاختلاف، ونظراً لهم بعين الإنصاف» (٦) كما ورد عنه قوله في مواجهة أخرى «لست آمن عليكم الاختلاف بعدي» (٧).

وعلى أية حـال، فقد استطـاع معاويـة بحلمه ودهـائه وحنكته أن يستقطب الكثيرين حول هـدفه، فأخـذ البيعة لـولده يـزيد من غـالبية المتعـاطفين معه، وأحكم له هذا الأمر في حال حياتـه. ثم توفي معاوية عقب ذلك في شهر رجب عام ٦٠هـ/ ٦٨٠م (٨).

وتولَّى يـزيد بن معـاويـة منصب الخلافة (٦٠ - ٦٤ هـ/ ٦٨٠ - ٦٨٤م) ولكنه لم يهنأ في وظيفته هـذه طويلاً إذ شهد عهده أحداثاً جسـاماً، مثل: وقعة كربـلاء ومقتل الحسين بن علي (رضي الله عنه) (٦١هـ/ ٦٨١م)، ووقعـة الحَـرَّة في المدينـة (٦٣هـ/ ٦٨٣م)، وحصـار الحرم المكي وحـريق الكعبة (٦٤هـ/ ٦٨٤م) (٩). وقد أسهمت هذه الأحداث في تسويـد صفحته وجمعت له أعداء كثيرين ومع ذلك، فقد عهد قبـل وفاته إلى ولده معاويـة الثاني بمنصب الخلافة من بعـده، متناسيـاً أن مثل هذا العمل كـان السبب الرئيس في كل المشكـلات التي حصلت لـه. وفي ذلك يقـول عبـد الله بن همام السلـولي (١٠) (الشاعر المشهور، وصاحب الحظوة عند بني أمية):

تَلقَّـاهـا يـزيـدُ عـن أبيـه ... فَخُـذْهـا يـا معـاوي عن يـزيـدا
أَديـروهـا بني حَـرب عليكم ... ولا تَـرمُـوا بها الغـرض البَعيـدا
فـإنْ دُنيـاكُـمُ بِكـمُ اطمأنَّـتْ ... فـأَولـوا أهلهـا خُلقـاً سـديـدا
وإنْ عصفَتْ عليكـم فاعصبوهـا ... عصـابـاً تُستـدرُّ بـه شـديـدا

ورغم هذه النصيحـة، إلا أن المصادر التـاريخية تـروي أن معاويـة الثاني قـد أعلن عن تنازلـه عن منصب الخلافة منذ اليـوم الأول الذي بويع فيه. إذ خطب الناس في مسجد دمشق وقـال لهم: «. . . . . فإني قد ضعفت عن أمركم فـابتغيت لكم مثل عمـر بن الخطاب (رضي الله عنـه) حين استخلفـه أبو بكـر

(رضي الله عنه) فلم أجده، فابتغيت ستة مثل ستة الشورى فلم أجدهم، فأنتم أولى بأمركم، فاختاروا لـه من أحببتم» [١١].

ولعل إصرار معاوية الثاني على تنازلـه عن منصب الخلافة يعود إلى عدة أسباب، أولها : أنه كان زاهداً [١٢] في الخلافة، فلا هو طلبها، ولا هو سعى إليها. وثانيها : أنه كان مريضاً ووجد في نفسه عدم القدرة على ممارسة مهام هذا المنصب. وثالثها : أنه أراد أن يجنّب نفسه تلك المشكلات التي حصلت لوالده من قبل، وأخذت عليه معظم وقته وجهده، وسوَّدت صفحته ففضَّل معاوية الثاني أن ينأى بنفسه عن كل التيارات المعارضة. وليس هذا فحسب، بل إنه رفض أن يعهد إلى أخيه خالد بن يزيد بتولي هذا الأمر من بعده، وقال للذين نصحوه بذلك «لا يكون لي مرُّها، ولكم حلوها» [١٣]. وقال أيضاً : «اللهم إني بريءٌ منها، متخل عنها» [١٤].

وتذكر المصادر التاريخية أن معاوية الثاني قد لزم بيته بعد خطبته تلك، فبقيت الأمور الداخلية للدولة على حالها كما كانت في عهد والده يزيد. فلم يعزل أحداً من عمال أبيه، ولا حرَّك شيئاً، ولا أمر ولا نهى وبقي معاوية كذلك حتى توفي مريضاً في منزله بعد أربعين يوماً من اعتزاله الناس، وهو ابن تسع عشرة سنة [١٥].

ولقد أدى إحجام معاوية الثاني عن تعيين من يخلفه إلى وقوع الأسرة الأموية في مأزق حقيقي. إذ لم يلبث عبد الله بن الزبير أن دعا إلى نفسه بالخلافة [١٦] في مكة. وسرعان ما جاءته بيعة أهالي مصر والعراق وخراسان واليمن والبحرين واليمامة. وبايعه أهل حمص وقنسرين وفلسطين وبعض أهل دمشق [١٧]. ولم يبق سوى إقليم الأردن، وواليه حسَّان بن مالك بن بَحدَل الكلبي (خال يزيد

ابن معاوية)، موالياً لبني أمية [١٨]. ولعل هذه البيعة المتسرّعة - وبخاصة في إقليم الشام - إلى ابن الزبير قد جاءت نتيجة لغياب أي مرشح أموي.

ولتطويق هذه الأزمة، كان بنو أمية يجتمعون فيما يسمَّى بـ «مجلس الملأ» [١٩] (وهو أشبه بمجلس العشيرة) ويستعرضون الأحوال العامة، ويتناقشون في أمر الخلافة. ويروى أن مروان بن الحكم والذي لم يكن حتى ذلك الوقت معروفاً عند أهل الشام، قد أبدى رغبته في البيعة لابن الزبير، لكن عبيد الله بن زياد منعه من ذلك [٢٠]. ورشحه من بينهم لأن يتولى منصب الخلافة وذلك بحكم أنه كبير قريش وسيّدها [٢١]، وسيّد بني أمية [٢٢].

وإذا كان ما اتفق عليه بنو أمية قد أرضاهم، فإنه لن يمرّ دون اعتراضات. فما أن عقد الأمويون مؤتمراً عاماً في الجابية [٢٣] (قرية في الجولان) ليعرضوا على أعوانهم من القبائل اليمانية بيعة مروان بالخلافة، حتى اشترطوا على مروان أن يعمل وفق رغباتهم وقالوا له: «فإن تكن لنا على ما كان لنا معاوية ويزيد نصرناك، وإن تكن الأخرى، فوالله ما قريش عندنا إلا سواء» [٢٤]. واشترطوا عليه كذلك، أن ينزل البلقاء من كان بالشام من كندة، وأن يجعلها لهم مأكلة. واشترطوا عليه أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وعقد فعن رأي منهم ومشورة. واشترطوا عليه كذلك أن يخلفه خالد بن يزيد بن معاوية وعلى أن يخلف خالداً عمرو بن سعيد بن العاص بن أمية (المعروف بالأشدق). وفرضوا عليه أن يتولى خالد ولاية حمص ويكون لعمرو بن سعيد إمرة دمشق [٢٥]. فوافق مروان لهم على كل هذه المطالب؛ لأنه كان في أمس الحاجة إلى الدَّعم والمساندة للوصول إلى هدفه. وبويع له، إثر ذلك، بالخلافة. وفي هذا يفتخر عمرو بن مخلاة الكلبي أحد أفراد القبائل اليمانية الذين ساندوا مروان بأنهم هم الذين صنعوه فهو يقول [٢٦]:

رددنـا لمروان الخلافـة بعـدمـا جـرى للـزُّبيريّين كـلُّ بـريـد
فإلا يكُـن منَّـا الخليفـة نفسُـه فما نـالَها إلا ونحـن شهـود

وعلى الرغم مـن قبول مروان لـذلك الشرط المتعلق بولايـة العهد، إلا أنـه لـم يلبث أن تحرر منـه بمجرد أن قـويت سلطتـه في بـلاد الشام عقب انتصـاره على أعـوان ابن الـزبير في موقعـة مـرج راهط (٢٧) (قـرب دمشق). وفي موقعـة عين شمس (٢٨) (قـرب الفسطاط) بمصر. فقـام، عقب ذلك، بعزل وليّي عهـده اللذين فرضا عليه، وعمل على إحياء فكـرة معاوية حيال ولاية العهد. فكان أن عهد إلى اثنين مـن أبنائه لخلافته وهما عبـد الملك ومن بعـده عبد العـزيز (٢٩). وكأنه أراد بذلك أن يؤكد السيادة في أبنائه وعلى ألا تنتقل منهم إلى أي فرع آخر.

وأمـا عن الموقف الذي اتخذه صـاحبا العـلاقة المبـاشرة بهذه القضية، فتشير الروايات التاريخية أن خـالد بن يزيد قد ترك السياسـة وشؤونها واتجه نحو تطوير اهتماماته العلمية وبخـاصة في علم الكيمياء (٣٠). وأما عمرو بـن سعيد، وهو الذي كـان يومـاً مفضلاً عنـد أهل الشام، فلم يستسلم بسهـولة، بل إنـه كظم غيظه، وأخذ يتحين الفرصة المناسبة لاستعادة ما فقده.

ومهما يكن الأمـر، فقد أدى إخـلال مـروان بن الحكم ببنـد مهم من اتفاقيـة الجابية، إلى سابقة خطيرة فهو بخطوته تلك قـد فتح باباً في كيان الخلافة الأموية صعب على كل الـذين جاؤوا بعـده أن يسدوه. إذ إن غيـاب الأسس والقواعـد التي تنظم عمليـة التعاقـب على منصب الخلافة قـد أسفـر عن كثرة الطـامعين (حتى ولو كانوا غير مؤهلين) من بين أفراد البيت الأموي. وهذا أدى بالتالي لأن تتعقد المشكلة أكثر فأكثر.

ولعل أول خلاف من هذا النوع قد ظهر عقب وفاة مروان بن الحكم (٦٥هـ/ ٦٨٥م) وتولى ابنه عبد الملك الخلافة من بعده (٦٥ - ٨٦هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥م)، فعلى الرغم من الجهود المضنية التي قام بها عبد الملك في سبيل تأكيد السيادة الأموية، إلا أن التنافس على منصب الخلافة وعدم وجود تلك الضوابط المنظمة لعملية التعاقب قد دفعت عبد الملك لأن يقوم، وبنفسه، بقتل ابن عمه عمرو بن سعيد (الأشدق) على مرأى ومسمع من بعض رجالات البيت الأموي وأعوانهم، وجاء ذلك الإجراء بعد أن كان عمرو قد حاول التمرد ضد السلطة، وأغلق أبواب دمشق دونه، وأخذ يطالب بها فقده كنتيجة لخطوة مروان في أمر الخلافة، فوعده عبد الملك أن يستخلفه بعده، عند ذلك أنهى عمرو بن سعيد اعتصامه، وبايع لعبد الملك ولكن عبد الملك لم يمهله طويلاً، إذ إنه ظل يشك في نوايا عمرو. فكان أن قتله في سنة ٧٢هـ/ ٦٩٢م. وقال مبرراً صنيعه فيه: «لو كنت أعلم أنك تبقى وتصلح قرابتي لفديتك بدم النَّواظِر، ولكنه قلَّما اجتمع فحلان في إبل إلاَّ أخرج أحدهما صاحبه» (٣١).

ثم إن عبد الملك، كما تشير الروايات التاريخية، فكر في إقصاء أخيه عبد العزيز عن ولاية عهده وتولية ابنه الوليد بدلاً عنه ولكن وفاة عبد العزيز (٨٥هـ/ ٧٠٤م) قد أراحت عبد الملك من أية مشكلات محتملة (٣٢). وعلى إثر ذلك قام عبد الملك بأخذ البيعة لابنه الوليد ليكون ولياً لعهده وعلى أن يخلف الوليد أخوه سليمان (٣٣). وكان رأي عبد الملك في ذلك واضحاً، فهو يقول: «أما إنا لو تركنا الوليد وإياها، لجعلها لبنيه» (٣٤).

وتولى الوليد منصب الخلافة عقب وفاة والده. (٨٦هـ/ ٧٠٥م) وورث عنه دولة ثابتة الأركان، مهيبة الجانب، مما ساعده على تحقيق كثير من الإنجازات على مختلف الأصعدة. وأما فيما يتعلق بولاية العهد، فتشير الروايات التاريخية إلى

أن الوليد أراد أن يغير فيما قرره والده، فهمَّ بعزل أخيه سليمان وتولية ابنه عبد العزيز بن الوليد (٣٥). ولكن ذلك لم يتم له نظراً لوفاته المفاجئة، ولأن سليمان كان يتمتع بمكانة في بني أمية، وأن البيعة كانت قد أُحكمت له أيام والده.

وأما بالنسبة لسليمان بن عبد الملك، فقد ولي منصب الخلافة عقب وفاة أخيه الوليد في سنة ٩٦هـ/ ٧١٤م، وقد شهدت فترة خلافته التي استمرت حتى سنة ٩٩هـ/ ٧١٧م. محاولة كبرى من جانب القوات الإسلامية البرية والبحرية لفتح مدينة القسطنطينية لكنها باءت بالفشل (٣٦). كما أن سليمان كان يريد ولاية العهد لابنه أيوب. وبايع له بذلك في سنة ٩٦هـ/ ٧١٤م ولكن أيوب هذا توفي بالطاعون قبل وفاة والده باثنين وأربعين يوماً (٣٧). فأرادها سليمان، بعد ذلك، لولده داود. لكن الذي منعه من عقد العهد له من بعده أمران، أولهما: أن داود كان وقت مرض والده مع الجيش خلف أسوار القسطنطينية (٣٨). وثانيهما: «أن داود كان ابن أَمة، وكان بنو أمية يكرهون ذلك؛ لأنه شاع بينهم أن مُلكهم يذهب على يد خليفة منهم أُمُّه أَمَة» (٣٩). ولذلك تروي المصادر التاريخية أن رجاء بن حيوة الكندي، أحد فقهاء الشام ومن مؤدبي سليمان، قد أشار عليه أن يولي عهده إلى ابن عمه عمر بن عبد العزيز بن مروان، على أن يأتي بعده يزيد بن عبد الملك (٤٠). ومع أن هشام بن عبد الملك قد أبدى عدم رضاه عن مثل هذه الخطوة، إلا أن رجاء بن حيوة الكندي هدده إن هو حاول أن يحرك ساكنا. فما كان منه إلا أن بايع لعمر بن عبد العزيز، ليس لأن رجاء بن حيوة قد اختاره ولكن لما كان يتمتع به عمر من كفاءة لمنصب الخلافة إضافة إلى أخلاقه الحميدة.

ولعل من الأهمية أن نشير هنا إلى أن عدم وجود نظام واضح تتحدد بموجبه المعايير لتولي منصب الخلافة أو حتى ولاية العهد عند بني أمية، هو الذي دفع

هشام بن عبد الملك لأن يقف هذا الموقف. وذلك لخشيته من أن يذهب منصب الخلافة بعيداً عن أبناء عبد الملك بن مروان، ولكن لعله اطمأن عندما عرف أن أخاه يزيد بن عبد الملك قد عيَّن ولي عهد لعمر بن عبد العزيز.

بايع الناس عمر بن عبد العزيز بالخلافة عقب وفاة سليمان بن عبد الملك المفاجئة نتيجة إصابته بمرض الحمى (أو بذات الجنب) (٩٩هـ/ ٧١٧م). وتميز عهد عمر بانتشار العدل والمساواة في جميع أرجاء الدولة مما حدا بمتتبعي سيرته أن يعدوه خامس الخلفاء الراشدين (٤١)، وفيما يتعلق بولاية العهد، فبرغم ميله إلى القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق أو سالم بن عبد الله بن عمر ابن الخطاب لما عرف عنهما من صلاح وتقوى (٤٢)، إلا أنه لم يكن بمقدوره أن يفعل ذلك خشية أن تثير مشكلات وفتن بين بني أمية وتفرق كلمتهم. وقد عبّر عمر عن ذلك بقوله: «لو اخترت للأمة غير يزيد كان أولى، ولكني أخاف إن أخرجتها من بني عبد الملك أن يقع في ذلك فتنة وفرقة، وأنا أُولي سليمان ما تولى، والمسلمون أولى بالنظر في أمرهم» (٤٣).

ولما توفي عمر بن عبد العزيز (٩٩هـ/ ٧١٧م) بويع ليزيد بن عبد الملك بالخلافة من بعده (٤٤). وكان يزيد يرغب أن يكون ابنه الوليد ولياً لعهده على الرغم من أنه لم يكن يتعدى الحادية عشرة من عمره. وبينما كان يخطط لهذه الفكرة، بدأت حركة يزيد بن المهلب الأزدي في البصرة (١٠٢هـ/ ٧٢٠م) وكانت هذه الحركة من الخطورة بحيث جعلت الخليفة يزيد يعين أخاه هشام بن عبد الملك ولياً لعهده شريطة أن يكون الوليد ولي عهد هشام. «وأخذ العهد عليه ألا يخلعه ولا يغير عهده، وألا يحتال عليه» (٤٥). وكان صاحب الرأي والمشورة في ذلك هو مسلمة بن عبد الملك، الذي خشي أن يقع مكروه للخليفة وليس من ولي عهد له سوى ذلك الصبي. ولكن، وفي الوقت الذي تمت فيه

مبايعة هشام بولاية العهد تم القضاء على حركة يزيد بن المهلب [٤٦](١٠٢هـ/ ٧٢٠م) وعندما نـدم يزيد بن عبد الملك - حسبما يقـال - على تسرعه في إعطاء ولاية العهد إلى أخيـه هشام فكان كلما رأى ولده الـوليد يقول «الله بيني وبين من جعل هشاماً بيني وبينك» [٤٧]يعني مسلمة بن عبد الملك . وتوفي يزيد في عام (١٠٥هـ/ ٧٢٣م) متأثراً بداء السّل .

وتولى هشـام بـن عبـد الملك منصب الخلافـة (١٠٥- ١٢٥هــ/ ٧٢٣ - ٧٤٢م) وبدأ في أول أمـره يعامل ولي عهده (الـوليد بن يـزيد) معاملـة حسنة . لكنـه طمع بعد ذلك في خلعـه على أمل أن تـؤول ولاية العهـد لابنه مسلمـة بن هشام . فبدأ يتنكر لابن أخيه وحرمـه من العطاء وحرم سائر مواليه [٤٨]. وأخذ في تحقيره وتصغيره في عيـون جلســائه حتى ينتـزع منهم اعترافـاً بعــدم أهليتـه للخلافة [٤٩]. فضاق الـوليد ذرعـاً بأفعال عمّه ، وغـادر الرصـافة حيث يقيم هشام ، واتخذ من واحة الأزرق [٥٠](جنوب الأردن حالياً) مكاناً لإقامته ، ولكنه كان دائم السؤال عن حال عمه [٥١]، مترقباً الفرصة المناسبة لاستعادة حقه .

وأمـام هذه اليقظـة من الـوليد ، والـدعم المعنـوي الـذي كان يحظى بـه (أي الوليد) من قبل عمــه مسلمة بن عبد الملك ؛ وخشية هشــام من أن تتنكر قلوب الأجنــاد عليـه ، إذ إن سيرة مسلمـة بـن هشام لــم تكن بأحســن من ســيرة الوليـد [٥٢]. فقد تخلى هشام عـن محاولاته في خلع الوليد وهكـذا باءت جهوده بالفشل . وتـوفي هشام (١٢٥هــ/ ٧٤٢م) دون أن يحقق ما كـان يطمح إليه . وإن كـانت محاولات التشهير تلك قـد فتحت على الـوليـد بـابـاً صعب عليـه إغلاقه .

وبويع للوليد بن يزيـد بالخلافة ، فافتتح عهده باستبعاد أبنـاء عمه الوليد بن عبد الملك ، وأبناء عمـه هشام بن عبد الملك وحرمهم مـن تولي أي منصب وقرر عدم الاستعانة بهم [٥٣]. وأمر بالتشديد على أعوانهم السابقين [٥٤]. وزاد على

ذلك بأن حاول أخذ البيعة بولاية العهد إلى ولديه : الحكم (وكان ابن أمَة) (٥٥) وعثمان (ابن حُرَّة) (٥٦) على الرغم من صغر سنهما. وفي هذا يقول أحد مواليه : «دخلت عليه وقد عقد عقد لابنيه بعده، فقلت له : يا أمير المؤمنين، أقول قول الموثوق بنصيحته أو يسعني السكوت؟ قال : قل قول الموثوق به، فقلت : إن الناس قد أنكروا ما فعلت وقالوا : يبايع لمن لم يحتلم، وقد سمعت ما أكره فيك. قال : أفأدخل بيني وبين ابني غيري، فيلقى منه كما لقيتُ من الأحوال بعد أبي» (٥٧).

ولذلك فقد شعر بنو عمومته أنهم قد استبعدوا تماماً فنقموا عليه ودبروا بينهم مؤامرة ضده، تزعمها سليمان بن هشام ويزيد بن الوليد بن عبد الملك وانتهت بمقتل الوليد في موقعه البَخْراء (٥٨) (قرب تدمر في سوريا) سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٢م وسجنوا ابني الوليد ووليّي عهده الحكم وعثمان، عندهم بدمشق.

وإذا كانت النتيجة المباشرة لمقتل الخليفة الوليد بن يزيد أن تولى (ابن عمه) يزيد بن الوليد بن عبد الملك منصب الخلافة، فإن النتائج الآنية لهذا الحدث تتمثل في ضعف الخلافة، وذهاب هيبتها وضياع جلالها وهوان سلطانها على العامة والخاصة كما أنها ساهمت في تصدع وحدة الأسرة الأموية، وانقسامها على نفسها، مما نجم عنه انهيار عام في سلطانهم. ويعلق أحد الباحثين على هذه الحادثة بقوله : «إن مقتل الوليد يشكل نقطة البدء في تحدي فكرة الشرعية ومسماراً ضخماً في نعش الخلافة كمؤسسة حاكمة من المفروض أن تكون لها هيبتها وقدسيتها» (٥٩).

وأما عن تتابع الأحداث عقب مقتل الخليفة الوليد وأثره في انفصام عرى الوفاق بين أفراد البيت الأموي، فتشير الروايات التاريخية أنه قد بويع ليزيد بن الوليد بن عبد الملك بالخلافة من قبل أعوانه. وعقد العهد بعده لأخيه إبراهيم

ابن الوليـد على أن يتبعه عبـد العزيـز بن الحجاج بن عبد الملـك بن مروان [٦٠] وقبض على الحكم وعثمان ابني الوليد الثاني وزج بهما في السجن خشية أن تتجمع حولهما الأعوان. ولكن عهد يـزيد لم يدم طويلاً، إذ إنه توفى إثـر مرض بعد ستة أشهر فقط. فخلفه أخوه إبراهيم (١٢٦هـ / ٧٤٢) ولكنه كان ضعيفاً فلم يهنأ في منصبـه، ولـم يُعترف بخـلافتـه من قبل الكثيرين فكـان يسلّم عليـه جُمُعَـةً بالخلافة وجمعة بالإمرة وجمعة لا يسلّمون عليه لا بالخلافة ولا بالإمرة [٦١].

ولـم يمض طويل وقت حتى خرج عليه مـروان بن محمد بن مروان بن الحكم (والي إقليم الجزيـرة الفـراتيـة وأرمينيـة وأذربيجان) والـذي لـم يكن قـد بـايع لإبراهيم بالخلافة مطـالباً إياه بدم الخليفة المقتول الوليد بن يـزيد، ومطالباً إياه، كـذلك بإطـلاق سراح الحكم وعثمـان ابني الـوليـد. ولما سمع إبـراهيم بهذه المطالب أصـدر أوامره بقتل بني الـوليد [٦٢]. ثم جهز قـواته لمواجهـة مروان بن محمـد، ووضع هذه القـوات تحت إمرة سليمان بن هشـام بن عبد الملك. ولـم يلبث أن اشتبك الطرفان في موقعه عين الجرّ (عنجرا قرب بعلبك في وادي البقاع بلبنان) سنة (١٢٦هـ / ٧٤٢م). وأسفر هذا اللقاء عن مقتل عبـد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك بن مروان، وأَسر الخليفة إبراهيم بن الوليد وكبير مناصريه سليمان بن هشام ولـم يلبـث إبراهيم أن خلع نفسه وبايع بـالخلافة إلى مروان بن محمد [٦٣].

دخل مـروان دمشق عقب انتصـاره، وبويع لـه بـالخلافـة عام ١٢٧هـ / ٧٤٣م، ثم انتقل بعد ذلك إلى حَران [٦٤] في إقليم الجزيرة الفراتية حيث اتخذها مركـزا لخلافته بـدلا عن دمشق، وهناك بـايع لولديـه عبيد الله وعبـد الله بولايـة العهد [٦٥]. مع أنهما كانـا صغيرين في السن. ولكن مروان وولديـه لم يهنئوا فيما وصلوا إليه حيث إن العباسيين كانوا لهم بالمرصاد. إذ لم يمض وقت طويل حتى

دخلت جيوشهم دمشق وطاردوا مروان حتى قتلوه وولديه في قرية من قرى الفيوم بمصر يقال لها بوصير [٦٦] وذلك في ٢٦ ذي الحجة سنة ١٣٢هـ، وبذلك انتهى العهد الأموي وبدأ العهد العباسي.

وهكذا، يتبين أن بني أمية قد أضاعوا فرصة استمرارية منصب الخلافة فيهم عندما غابت عن أذهان عقلائهم فكرة وضع نظام واضح وشامل تتحدد بموجبه الضوابط الفعلية لتعاقبهم على هذا المنصب. وقد أدى هذا الخلل إلى وجود ثغرات كان لها في النهاية أثر سلبي عليهم. ويتمثل بعضها فيما يلي :

١ - تعيين الأقرب نسبا للخليفة في ولاية العهد دون غيره من بني أمية، وإن كان الأفضل : ولعل ذلك جاء نتيجة لعاطفة الأبوة. ويتمثل هذا في رد معاوية على الذين تساءلوا عن فكرته في حصر الخلافة في ولده يزيد، وحرمان آخرين منها، إذ قال لهم : «ابني أحبّ إليّ من أبنائهم» [٦٧]. ويتمثل هذا فيما قاله مروان بن الحكم إلى معاوية حينما طلب منه الأخير أن يبايع لولده يزيد بولاية العهد، فقال له : « واهديء (تروّ ولا تسرع) من تأميرك الصبيان، واعلم أن لك في قومك نظّراً، وأن لهم مناوأتك وزراً » [٦٨].

وهذا عبد الملك بن مروان، بلغ به من شدة إيثاره لولده الوليد أن حاول عزل أخيه عبد العزيز عن ولاية العهد، وقتل ابن عمه عمرو بن سعيد بن العاص. وبعد ذلك نراه يتوجه إلى خالد وعبد الله ابني يزيد بن معاوية فيسألهما : «يا بني يزيد، أتحبان أن أُقيلكما بيعة الوليد ؟ فقالا : «معاذ الله يا أمير المؤمنين. قال : لو قلتما غير ذلك لأمرت بقتلكما» [٦٩].

وأما يزيد بن عبد الملك فقد كان جوابه للذين سألوه : «أيهما يفضّل أن يلي الأمر من بعده : ابنه أم أخيه ؟ فقال : إذا لم تكن في ولدي، فأخي أحق بها من ابن أخي» [٧٠].

٢ - عدم الاستفادة من مقدرات أبناء الإماء حتى وإن كانوا أكفأ من غيرهم . فهذا مسلمة بن عبد الملك ، كان بطلا شجاعا مهيبا ، راجح العقل . ولكن لأنه كان ابن أمة ، ولأن بني أمية كانوا يتطيرون من ترشيح أبناء الإماء إلى منصب الخلافة (دونما سبب جوهري) فقد خسر حظه في الوصول إلى هذا المنصب .

أما مروان بن محمد بن مروان ، فإنه لم يكن بمقدوره أن يصل إلى ما وصل إليه من أمر الخلافة ، وهو ابن أمة ، لولا الظروف القاسية التي كانت تمر بها الدولة الأموية في أواخر أيامها . فكان دوره كالمنقذ فقط .

٣ - عدم التزام بعض الخلفاء بما اتفقوا عليه مسبقا : ويتمثل هذا في تنصّل مروان بن الحكم من شروط مؤتمر الجابية (٦٤هـ / ٦٨٤م) بخصوص ولاية العهد . فقد عزل وليّي عهده واستعاض عنهما باثنين من أبنائه . وعقب ذلك ، أخذ كل خليفة (عدا عمر بن عبد العزيز) يستغل أية فرصة للتحلل مما كان قد التزم به .

٤ - استمرارية التنافس فيما بين أبناء البيت الأموي للفوز بمنصب الخلافة : وهذا التنافس وما يسببه من أخطار في حال حدوثه كان قد حذّر منه معاوية ابن أبي سفيان في مناسبتين مهمتين ، أولاهما كانت بعد أن أخذ البيعة بولاية العهد لابنه يزيد من أهل المدينة حيث قال لقومه : «لأخبرنكم عني يا بني أمية ، لن يبرح هذا الأمر فيكم ما عظمتم ملوككم ، فإذا تمناها كل امرئ منكم لنفسه وثب بنو عبد المطلب في أقطارها وقال الناس : آل الرسول ، فكانت الخلافة فيكم كحجر المنجنيق ، يذهب أمامه ولا يرجع وراءه» (٧١) .
أما المناسبة الثانية فكانت «عندما اشتكى معاوية شكاته التي هلك فيها ، أرسل إلى ناس من جملة بني أمية ، فقال : يا معشر بني أمية ، إني لما خفت أن

يسبقكم الموت إليَّ سبقته بالموعظة إليكم، لا لأرد قدراً ولكن لأبلغ عذرا، إن الذي أُخلف لكم من دنياي أمر، ستشاركون فيه وتغلبون عليه، والذي أُخلف لكم من رأي أمر مقصور لكم نفعه إن فعلتموه، مخوف عليكم ضرره إن ضيعتموه . . . إن دولتكم ستطول، وكل طويل مملول، وكل مملول مخذول، فإذا كان ذلك كذلك، كان سببه اختلافكم فيما بينكم واجتماع المختلفين عليكم، فيُدبر الأمر بضد ما أقبل به» (٧٢).

هذا، وقد صدرت تحذيرات مماثلة من قبل الخليفة عبد الملك بن مروان، إذ قال في وصيته لأبنائه : «وكونوا بني أم بررة، لا تدب بينكم العقارب» (٧٣).

وأما سليمان بن عبد الملك فقد جاء في كتابه الذي عهد فيه إلى عمر بن عبد العزيز بالخلافة من بعده، وموجها كلامه إلى أفراد البيت الأموي : « . . . ولا تختلفوا فيطمع فيكم» (٧٤). ولعل هذا ما كان يقصده الخليفة المقتول (الوليد بن يزيد) عندما قال محذراً الذين هجموا عليه ليقتلوه : «أما والله لا يُرتق فتقكم ولا يُلم شعثكم، ولا تجتمع كلمتكم» (٧٥).

وهذا العباس بن الوليد بن عبد الملك، سيد بني مروان، يقول محذراً من مغبة التنافس على هذا المنصب وموجهاً كلامه إلى سعيد بن الوليد بن عبد الملك عندما جاءه يطلب بيعته لأخيه يزيد بن الوليد : «يا بني مروان، إني أظن أن الله قد أذن في هلاككم» (٧٦).

جدول يثبت عدم وجود ضوابط محددة عند خلفاء بني أمية بشأن ولاية العهد

اسم الخليفة	ولاية العهد	ولي العهد المقترح بديلا عنه	ملاحظات
١) معاوية بن أبي سفيان	يزيد بن معاوية	—	—
٢) يزيد بن معاوية	معاوية بن يزيد	—	—
٣) معاوية بن يزيد	—	—	تنازل ولم يعيّن من يخلفه فانتهى بذلك الفرع السفياني من البيت الأموي.
٤) مروان بن الحكم	١) خالد بن يزيد بن معاوية ٢) عمرو بن سعيد بن العاص	١) عبدالملك بن مروان ٢) عبدالعزيز بن مروان	مروان أول من عزل وليّي عهده المتفق عليهم في مؤتمر الجابية واستبدل بهم اثنين من أبنائه.
٥) عبد الملك بن مروان	١) عبدالعزيز بن مروان ٢) عمرو بن سعيد بن العاص	١) الوليد بن عبد الملك ٢) سليمان بن عبد الملك ٣) يزيد بن عبد الملك ٤) مروان بن عبد الملك	عبد الملك قتل عمرو بن سعيد بن العاص (٧٢هـ) بعد أن كان وعده بالخلافة من بعده، ثم استفاد من وفاة أخيه عبد العزيز بن مروان (٨٥هـ) فبايع لأربعة من أبنائه بالتتابع.
٦) الوليد بن عبد الملك	سليمان بن عبد الملك	عبدالعزيز بن الوليد	—
٧) سليمان بن عبد الملك	يزيد بن عبد الملك	١) أيوب بن سليمان ٢) داود بن سليمان ٣) عمر بن عبدالعزيز	توفي أيام والده. كان متغيبا مع جيش القسطنطينية. جاءته ولاية العهد بتأثير من رجاء بن حيوة الكندي فيما كان سليمان على فراش الموت.

اسم الخليفة	ولاية العهد	ولي العهد المقترح بديلا عنه	ملاحظات
٨) عمر بن عبد العزيز	يزيد بن عبد الملك	—	—
٩) يزيد بن عبد الملك	الوليد بن يزيد	هشام بن عبد الملك	—
١٠) هشام بن عبد الملك	الوليد بن يزيد	مسلمة بن هشام	—
١١) الوليد بن يزيد بن عبد الملك	١) الحكم بن الوليد ٢) عثمان بن الوليد	— —	عقد البيعة لهما، ولم يحصلا على البيعة العامة لأنهما قتلا.
١٢) يزيد بن الوليد بن عبد الملك	١) إبراهيم بن الوليد ٢) عبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك	— —	— قتل على يدي مروان بن محمد.
١٣) إبراهيم بن الوليد	—	—	لضعفه، كان يسلّم عليه مرة بالامرة ومرة بالخلافة ومرة لا بهذه ولا بتلك.
١٤) مروان بن محمد بن مروان	١) عبيد الله بن مروان ٢) عبدالله بن مروان	— —	لم يحصلا على شيء لأن العباسيين كانوا قد نجحوا في ثورتهم وقتلوا مروان في ٢٦ ذي الحجة لسنة ١٣٢هـ وبذلك انتهت الدولة الأموية.



الهوامش والتعليقات

* لقد تناول مناقشة أسباب سقوط الدولة الأموية عدد من الباحثين المحدثين. وتتركز آراؤهم على نقاط محددة ومعروفة، مثل: «العصبية القبلية (الصراع القيسي اليماني)، ولاية العهد، تعاقب خلفاء أقوياء وخلفاء ضعاف، النزاع بين أفراد البيت الأموي، حركات المعارضة، العوامل الاقتصادية والاجتماعية. . .» ولكن أيًا من الباحثين المحدثين لم يتطرق إلى فكرة عدم وجود ضوابط أساسية توضح أسلوب التعاقب على منصب الخلافة.

انظر على سبيل المثال، لا الحصر، المؤلفات التالية:

سعدي أبو جيب: مروان بن محمد وأسباب سقوط الدولة الأموية، دمشق ١٩٧٢ م.
رياض عيسى: النزاع بين أفراد البيت الأموي ودوره في سقوط الدولة الأموية، دمشق ١٩٨٥ م.
محمد عبد الحي شعبان: صدر الإسلام والدولة الأموية، بيروت ١٩٨٣ م.
عبد الجبار العبيدي: قراءة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية، مجلة عالم الفكر، مجلد ١٥ العدد ٣، الكويت، ١٩٨٤ م ص ص ٢٦٩ ـ ٢٩٤.
فاروق عمر فوزي: الخليفة المقاتل مروان بن محمد، بغداد، ١٩٨٥ م.
يوليوس فلهاوزن: الدولة العربية وسقوطها، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٦٨ م.

** لم يكن هذا النظام يمثل وراثة مطلقة، بحيث يرث الابن أباه بصفة مستمرة، كما كانت الحال في العصر العباسي.

١ ـ انظر، ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ط ٤ بيروت، ١٩٨١ م، ص ص ١٣١، ١٣٨، ومصداق ذلك قول بشامة بن الغدير:

وجدت أبي فيهم وجدي كليهما ... يطاع ويؤتى أمره وهو محتبى
فلم أتعمل للسيادة فيهم ... ولكن أتتني طائعًا غير متعب

الجاحظ، عمرو بن بحر: الحيوان، جـ ٢ تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٣٨ م ص ٩٥؛ إحسان النص: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، دمشق ١٩٧٣ م، ص ص ٧٣ ـ ٧٤.

٢ ـ من هذه الصفات: سداد الرأي ورجاحة العقل، والحلم، والجود والسخاء بالمال، والشجاعة والتواضع والحزم وموهبة الخطابة، والغيرة على مصلحة القبيلة (انظر إحسان النص: العصبية، ص ص ٧٢ ـ ٨١). ومنها أيضًا: إغاثة الملهوف وإعانة الضعيف وحفظ الحقوق، واحترام المواثيق، وتحمل الجنايات وتأدية الديات، (انظر: حسين عطوان: الشورى في العصر الأموي، بيروت، ١٩٩٠ م، ص ٦٠).

وقد وضع علماء المسلمين شروطًا يجب توافرها فيمن يرشح لرئاسة الأمة الإسلامية وهي كالتالي: العدل، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، الرأي، والشجاعة، والنسب القرشي، والإسلام، والذكورة والحرية، (انظر: قدامة بن جعفر: الخراج وصنعة الكتابة، تحقيق محمد حسين الزبيدي، بغداد ١٩٨١ م، ص ص ٤٤٢ - ٤٦٤؛ الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٨٦ هـ، ص ٦٦؛ الجويني، عبد الملك بن عبد الله: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم وزميله، الاسكندرية، ١٩٧٩ م ص ص ٦٠ - ٧٤؛ محمد عبد القادر أبو فارس: القاضي أبو يعلي الفراء وكتابة الأحكام السلطانية بيروت ١٤٠٣ هـ، ص ص ٣٥٧ - ٣٧٣) وانظر: عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة ص ص ١٤٣ - ١٩٣.

وزيادة في الحيطة فقد حدد معاوية الصفات الحميدة التي يجب أن يتحلى بها من يتطلع منهم إلى ولاية أمر الأمة، فقال لهم «. . . . . لا ينبغي أن تكون فيه خمس خصال: لا ينبغي أن يكون كذابًا، فإنه إن كان كذابًا فوعد بخير لم يُرج، وإن وعد بشرٍ لم يُخف، ولا ينبغي أن يكون بخيلاً، فإنه إن كان بخيلاً، لم يناصحه أحد، ولا تصلح الولاية إلا بالمناصحة، ولا ينبغي أن يكون حديدًا، فإنه إن كان حديدًا مع القدرة، هلكت الرعية. ولا ينبغي أن يكون حسودًا، فإنه إن كان حسودًا لم يُشرِّف أحدًا، ولا يصلح الناس إلا على أشرافهم. ولا ينبغي أن يكون جبانًا، فإنه إن كان جبانًا اجترأ عليه عدوُّه» (انظر النويري، أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، جـ٦، القاهرة، ١٩٢٩ م، ص ١٠٤؛ حسين عطوان: الشورى، ص ص ١٠١ - ١٠٢) وقارن ذلك بما أورده ابن خلدون في المقدمة، ص ص ١٨٨ - ١٨٩ عن مثل هذه الصفات.

٣ - العسكري: أبو هلال حسن بن عبد الله: كتاب الأوائل، جـ١ تحقيق وليد قصاب وزميله، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٠، ص ١٥٨؛ ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني: الكامل في التاريخ، جـ٤، طبعة دار صادر، بيروت ١٩٧٩ م، ص ١٣؛ النويري: نهاية الأرب، جـ٢، ص ٣٧٢.

٤ - انظر، المسعودي، علي بن الحسين: مروج الذهب، جـ٣ تحقيق مفيد قميحة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٨، ابن ظفر الصقلي، محمد: كتاب أنباء نجباء الأبناء. بيروت، ١٩٨٠ م، ص ص ١٩٧ - ١٩٩.

٥ - الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، طبعة مكتبة خياط، بيروت (د. ت)، ص ص ١٧٣ - ١٧٧. وانظر، كتاب الامامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة، ج ١ تحقيق طه محمد الزيني، بيروت ١٣٧٨ هـ، ص ص ١٥٢ - ١٥٣؛ المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٣٥.

٦ - كتاب الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٣.

٧ـ ابن خياط، خليفة: كتاب التاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، بيروت ١٩٧٧ م، ص ٢١٦. وانظر، ابن العربي، أبو بكر محمد: العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت، (د. ت)، ص ١٦٤.

٨ـ ابن خياط: كتاب التاريخ، ص ٢٢٩؛ الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ١٩٨؛ اليعقوبي، أحمد ابن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، بيروت ١٩٨٠ م ص ٢٤١.

٩ـ الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ص ٢٢٧ ـ ٤٢٨، عمر سليمان العقيلي: يزيد بن معاوية «حياته وعصره» الرياض ١٤٠٨ هـ، ص ص ٣٥ ـ ٧٨.

١٠ـ البلاذري، أحمد بن يحيى: أنساب الأشراف، جـ ٤ (١)، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٧٩م، ص ص ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ أبو تمام حبيب بن أوس الطائي: نقائض جرير والأخطل، تحقيق أنطون صالحاني، بيروت ١٩٢٢ م، ص ص ٢ ـ ٥؛ ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ص ٥٢٢.

١١ـ اليعقوبي: تاريخ، جـ ٢، ص ٢٤١؛ الطبري تاريخ، جـ ٢، ص ٤٦٨؛ ابن عبد البر، يوسف: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جـ ٣، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة (د. ت)، ص ١٣٨٩.

١٢ـ البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٤ (١)، ص ٣٥٧؛ ويقول المسعودي: مروج الذهب، جـ ٣، ص ٨٢: «وكان كثير الفكر في أمر معاده».

١٣ـ البلاذري: أنساب الأشراف، جـ ٤ (١)، ص ٣٥٩.

١٤ـ المسعودي: مروج الذهب، جـ ٣ ص ٨٨.

١٥ـ انظر، ابن خياط: كتاب التاريخ، ص ٢٥٥؛ البلاذري: أنساب الأشراف ج ٤ (١)، ص ٣٥٨؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٤٣٢؛ ابن عبد البر: الاستيعاب، جـ ٣، ص ١٣٨٩.

١٦ـ ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، تحقيق شيخو، طبعة دار صادر، بيروت (د. ت) جـ ٥، ص ١٦٠، ابن خياط: تاريخ، ص ص ٢٥٧ ـ ٨؛ ابن عبد البر: الاستيعاب، جـ ٣، ص ص ٩٠٦ـ٩٠٧.

١٧ـ راجع، خليفة بن خياط: تاريخ، ص ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩؛ كتاب الإمامة والسياسة، جـ ٢، ص ١٢؛ الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ص ٤٢٩، ٤٦٣؛ ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل: البداية والنهاية، جـ ٨ بيروت ١٤٠١ هـ، ص ٢٣٩.

١٨ـ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٤٦٧.

١٩ـ أبو تمام: نقائض، ص ١٢، ولتفصيل أكثر عن وجود مثل هذه المجالس في فترة سابقة، انظر: ابن هشام، عبد الملك: السيرة النبوية جـ ٢، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، بيروت (د. ت) ص ص ٢٩٣ ـ ٣٠٠، حيث يسميه: «نادي قريش».

٢٠ـ قال عبيد الله بن زياد لمروان بن الحكم: «سبحان الله، أرضيت لنفسك بهذا، تبايع لأبي خبيب، وأنت سيد بني عبد مناف! والله لأنت أولى بها منه». انظر، الدينوري، أبو حنيفة أحمد: الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، طبعة دار المسيرة، بيروت (د. ت)، ص ٢٨٥؛ ابن الأثير: الكامل، جـ٢، ص ١٤٥؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢٤١.

٢١ـ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٤٦٧. وانظر، كتاب الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ١٣.

٢٢ـ الدينوري: الأخبار الطوال، ص ٢٨٥.

٢٣ـ الجابية: قرية من أعمال دمشق من ناحية الجولان قرب مرج الصُّفَّر في شمالي حوران. (ياقوت: معجم البلدان، جـ٢، ص ٩١).

٢٤ـ المسعودي: مروج الذهب، جـ٣، ص ١٠٤.

٢٥ـ الطبري: تاريخ، جـ٢، ص ٤٨٧؛ المسعودي: مروج الذهب؛ جـ٣، ص ١٠٤.

٢٦ـ المسعودي: التنبيه والإشراف، طبعة مكتبة خياط، بيروت ١٩٦٥ م، ص ٣٠٩؛ وانظر، ابن سعد: الطبقات، جـ٥، ص ص ٤٠ ـ ٤١؛ البلاذري: أنساب الأشراف، جـ٤ (١)، ص ٤٤٢: «كان عمرو الأشدق أجد الناس في أمر مروان، وأحسنهم معاونة ومكانفةً له واجتهادًا في صلاح أمره، وإفساد أمر ابن الزبير، فقاتل معه يوم المرج» الطبري: تاريخ، جـ٢، ص ص ٤٦٨ـ٤٧٦، ٥٧٧.

٢٧ـ ابن سعد: الطبقات، جـ٥، ص ٤٢؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ص ٤٧٧ـ٤٨١؛ ابن الأثير: الكامل، جـ٤، ص ص ١٤٩ ـ ١٥١؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٨، ص ص ٢٤٢ـ٢٤٣.

٢٨ـ الكندي، محمد بن يوسف: ولاة مصر، تحقيق حسين نصار، (دار صادر) بيروت، (د. ت) ص ص ٦٥ـ٦٩.

٢٩ـ ابن سعد: الطبقات، جـ٥، ص ٤٢؛ ابن خياط: تاريخ، ص ٢٦١؛ الطبري: تاريخ، جـ٢، ص ٥٧٦.

٣٠ـ أبو هلال العسكري: الأوائل، ج ٢، ص ١٢٩.

٣١ـ ابن خياط: تاريخ، ص ٢٦٦؛ اليعقوبي: تاريخ، جـ٢، ص ص ٢٧٠ - ٢٧١؛ ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ٣، تحقيق خليل شحادة، بيروت، ١٤٠٣ هـ، ص ٤٢.

٣٢ـ أراد عبد الملك خلع عبد العزيز فنهاه قبيصة بن ذؤيب الخزاعي وقال له: «لا تفعل هذا فإنك تبعث به عليك صوتًا معًارًا، ولعل الموت يأتيه فتستريح منه، فكفّ عبد الملك عن ذلك ونفسه تنازعه أن يخلعه» انظر، ابن سعد: الطبقات، ج ٥، ص ٢٣٣؛ الطبري: تاريخ، جـ٢، ص ص ١١٦٤ ـ ١١٦٩؛ الكندي: ولاة مصر، ص ص ٧٠ - ٧٣؛ النويري: نهاية الأرب، جـ٢١، ص ٢٧٥، وفي كتاب الإمامة والسياسة، جـ٢، ص ٤٤ «وكان عبد العزيز

نظير عبد الملك في الحزم والرأي والعقل والذكاء وكـان عبد الملك لا يفضل عبد العزيز في شيء إلا باسم الخلافة: حتى لـربما كان عبد الملك يأمر الشيء، فيريـد عبد العزيز غيره، ويـرى خلافه، فيرده إلى رأيه ولا يمضيه، وكان لا ينكر ذلك عبد الملك. . . . ».

٣٣ ـ كتاب الإمـامة والسيـاسة، جـ ٢، ص ٤٥؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١١٧٠؛ النـويري: نهاية الأرب، جـ ٢١، ص ٢٧٦؛ القلقشنـدي: مآثر الأنافة، جـ ١، تحقيق عبـدالستار فراج، بيروت، عالم الكتب، (د. ت)، ص ١٣٩.

٣٤ ـ الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ١١٦٩.

٣٥ ـ الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ص ١٢٧٤؛ ١٢٨٣؛ ابن عبدربه: العقد الفريد، ج ٥/ ١٦٠.

٣٦ ـ عن أخبار هـذه الحملة، انظر: كتاب العيـون والحدائق في أخبار الحقائق لمؤلف مجهـول، جـ ٣، ليدن ١٨٧١ م، ص ص ٢٤ ـ ٣١؛ ابن الأثير: الكامل، جـ ٥، ص ص ٢٦ ـ ٢٨؛ ابن كثير: البـداية والنهـايـة، جـ ٩، ص ص ١٦٩، ١٧٤ - ١٧٥؛ أرشيبـالد لـويس: القـوى البحريـة والتجاريـة في حوض البحر الأبيض المتـوسط، ترجمة أحمد محمـــد عيسى، القاهـرة، ١٩٦٠ م، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٥؛ وسـام فرج: العلاقـات بين الامبراطورية البيزنطيـة والدولة الأمـوية حتى منتصف القرن ٨ م، الاسكندرية، ١٩٨١ م ص ص ١١٩ ـ ١٧٥.

٣٧ ـ ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ٩، ص ١٧٥.

٣٨ ـ ابن الأثير: الكامل، جـ ٥، ص ٣٩.

٣٩ ـ المسعـودي: التنبيـه والأشراف، ص ٣٢٥، ونشير إلى روايـة عنـد الطبري (تـاريخ ٨/ ٢٦٣) أن الأمويين كـانوا ينفرون من توليـة أبناء الإماء حتى ولـو كان ليس منهم، فهذا هشـام بن عبدالملك يقول لزيد بن علي زين العابـدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): بلغني يا زيد أنك تذكر الخلافة وتتمناها ولست هناك وأنت ابن أَمَة».

٤٠ ـ الدينوري: الاخبار الطوال، ص ٣٢٩ : قال سليمان بن عبـدالملك لرجاء بن حيوة الكندي: «إن أخوي يزيد وهشاما لم يبلغا أن يؤتمنا على الأمة فجعلتها للرجل الصالح، عمر بن عبدالعزيز، فإذا توفي رجع الأمر إليهما»؛ ابن خلدون: تـاريخ، جـ ٣، ص ٩٣، : «قال سليمان لرجاء: إني والله لأعلم أنها تكون فتنة ولا يتركـونه أبدًا يلي عليهم إلا أن أجعل أحدهـم بعده. . . . فكتب لعمر: إني قد وليتك الخلافـة من بعدي ومن بعدك يزيـد بن عبـدالملك». وانظر كتـاب الامامـة جـ ٢، ص ٩٣.

٤١ ـ ابن الأثير: الكامل، جـ ٥، ص ٦٥، «قال سفيان الثوري: الخلفاء خمسة، أبوبكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز، وما كان سواهم فهم منتزون».

٤٢ ـ لتفصيل أكثـر عن سيرتها، انظـر، ابن حجر: تهذيب التهـذيـب، جـ ٣، ص ٤٣٦ (سالم)؛ جـ ٨، ص ٣٣٣ (القاسم) «وقـال ابن وهب، حـدثني مـالك: أن عمر بن عبـد العـزيز كـان

يقـول: لو كان لي من هـذا الأمر شيء ما عصبته إلا بالقاسم» وانظر، كتاب الإمـامة والسياسة ٢ جـ، ص ٩٣؛ ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٠٦.

٤٣ _ البلاذري: أنســاب الأشراف (مخطوط) جــ ٢، ص ١٨٠؛ نقلاً عـن حسين عطوان: الأمـويون والخلافة، ص ٥٤.

٤٤ _ ابن قتيبة، عبـدالله بن مسـلم: المعارف، تحقيق ثـروت عكاشة، القـاهرة، ١٩٦٠م ص ٣٦٤؛ القلقشندي: مآثر الانافة جـ ١، ص ص ١٤٣، ١٤٧.

٤٥ _ أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج ٧، ص ٢.

٤٦ _ انظر احـداث هذه الحركـة عند الطبري: تاريـخ، ج ٢، ص ص ١٣٧٩ _ ١٤١٧؛ ابن الأثير: الكامل، جـ ٥، ص ٧٩.

٤٧ _ الطبري: تـاريخ، جـ ٢، ص ١٧٤١؛ ابن عبـدربه أحمد بن محمـد، : العقد الفـريد، جــ ٥، تحقيق محمد سعيـد العريان، بيروت (د. ت) ص ١٧٧. ويورد ابن خلدون: (تـاريخ، جـ ٣، ص ١٠١) «الله بيني وبين من قدَّم هشامًا عليك».

٤٨ _ أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، جـ ٧، ص ٣.

٤٩ _ ابن الأثير: الكامل، جـ ٥، ص ٢٦٥.

٥٠ _ ابن الأثير: الكامل، جـ ٥، ص ٢٦٥.

٥١ _ خلَّف الوليد بن يزيد كاتبه عياض بن مسلم عند هشام ليكاتبه بما عندهم، مما يعني أنه كان عينًا له في مجلس هشام، ولكن هشـامًا عرف بأمره فضربـه ضربًا مبرحًا وألبسه المسوح. فقـال الوليد: «هذا الأحول المشئوم قدَّمـه أبي على أهل بيته فصيره ولي عهده ثم يصنع بي ما ترون. لا يعلم أن لي في أحد هوىً إلا عبث به... اللهم أجرني منه».
الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ١٧٤٥؛ ابن الأثير، جـ ٥، ص ص ٢٦٥ _ ٢٦٦؛ ابن خلدون: تاريخ، ج ٣، ص ١٢٩.

٥٢ _ انظـر: ابن الأثيــر: الكامـل، جــ ٥، ص ص ٢٦٤ _ ٢٦٥؛ ابـن خلـدون: تاريـخ، ج ٣، ص ١٣٣؛ إبـراهيم الابياري: الـوليد بن يـزيـد والدولـة الأمويـة، القاهـرة، ١٩٥٦م؛ حسين عطوان: الوليـد بن يزيد (عرض ونقد)، بيروت ١٩٨١م؛ محمد ضيف الله بطـابنة: حول مصرع الوليـد بن يزيـد، مقالـة في مجلة كلية الآداب بجـامعة الملك سعـود، العدد الخامس، الـرياض ١٩٧٧م، ص ص ٢٢٩ _ ٢٦٧؛ جبرائيل جبور: الملوك الشعراء، بيروت، ١٩٨١م، ص ص ٦٦، ٩٢.

٥٣ _ الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ص ١٧٧٥ _ ١٨١٣؛ ابن خلدون: تاريخ جـ ٣، ص ١٣٣.

٥٤ _ من أمثال: محمـد وإبراهيم ابني هشام بن إسماعيل المخزومي. والوليـد وعبد الملك ابني القعقاع العبسي، (الطبري: تاريخ، جـ ٢، ص ص ١٧٨٣ _ ١٧٨٤).

٥٥ ـ ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، ١٩٧٧ م، ص ٩١.

٥٦ ـ المصدر السابق والصفحة؛ وانظر كتاب البيعة بولاية العهد لولديه عند الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ص ١٧٥٦، ١٧٦٤.

٥٧ ـ أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج ٧، ص ٧٠، حسين عطوان: الوليد بن يزيد (عرض ونقد)، ص ص ٤٠١، ٤٢٨.

٥٨ ـ خليفة بن خياط: كتاب التاريخ، ص ٣٦٤، ابن قتيبة: المعارف، ص ٣٥٨؛ وانظر، ابن خلدون: تاريخ، جـ٣، ص ١٣٥، : «. . . واجتزوا رأسه فساروا به الى يزيد فأمر بنصبه، فتلطف له يزيد بن فروة مولى بني مرّة في المنع من ذلك، وقال: هذا ابن عمك وخليفة وإنما تنصب رؤوس الخوارج ولا آمنُ أن يتعصب له أهل بيته، فلم يجبه وأطافه بدمشق على رمح. . .».

٥٩ ـ رياض عيسى: النزاع بين أفراد البيت الأموي ودوره في سقوط الخلافة الأموية، دمشق، ١٩٨٥ م ص ١٧٤، وتقول الباحثة بوجينا غيانة ستشيجفسكا (تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ١٢٧): «وبقتله افتتح باب الشؤم على بني أمية».

٦٠ ـ الطبري: تاريخ، جـ٢، ص ١٨٦٩؛ ابن الأثير: الكامل، جـ٥، ص ٣٠٨.

٦١ ـ الطبري: تاريخ، جـ٢، ص ١٨٧٥؛ ابن خلدون: تاريخ، جـ٣، ص ١٤٠؛ القلقشندي: مآثر الانافة، جـ١، ص ١٦١.

٦٢ ـ خليفة بن خياط: كتاب التاريخ، ص ٣٧٣ «فقتل الحكم وعثمان ابني الوليد بن يزيد وهما الحملان»، ويروي الطبري (تاريخ، ج ٢، ص ١٨٧٨) أن إبراهيم بن الوليد قد برر صنيعه ذلك بقوله: «إن بقي الغلامان ابنا الوليد حتى يقدم مروان ويخرجهما من الحبس ويصير الأمر إليهما لم يستبقيا أحدًا من قتلة أبيهما، والرأي أن نقتلهما. «فأرسل رجلاً من عنده، فدخل السجن فشدخ الغلامين بالعُمد».

(الطبري: تاريخ، جـ٢، ص ١٨٧٩ م. وانظر، ابن خلدون: تاريخ، جـ٣، ص ١٤١) ويورد القلقشندي: مآثر الانافة، ج ١، ص ١٦٤: أن الحكم بن الوليد بن يزيد كان قد أنشد شعرًا قبل وفاته، جاء فيه:

فإن أُقتل أنا ووليُّ عهدي فمروانٌ أميرَ المؤمنينا

ويقول ابن قتيبة: المعارف، ص ٣٦٨: «وكان أخوه ولي عهده فمن أجل هذا طلب مروان الخلافة لنفسه».

٦٣ ـ ابن الأثير: الكامل، جـ٥ ص ص ٣٢١ ـ ٣٢٤؛ القلقشندي: مآثر الانافة، جـ١، ص ١٦١.

٦٤ ـ الطبري : تاريخ، جـ ٢، ص ص ١٨٩٢، ١٩٤٦ .

٦٥ ـ ابن الأثير : الكامل، ج ٥، ص ٣٣٠ .

٦٦ ـ ابن قتيبة : المعارف، ص ٣٧٢ .

٦٧ ـ كتاب الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة، ج ١، ص ١٥٠ .

٦٨ ـ الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٧ . الإمامة والسياسة، ج ١، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣، المسعودي : مروج الذهب، ج ٣، ص ص ٣٥ .

٦٩ ـ الدينوري : الأخبار الطوال، ص ٣٢٥ .

٧٠ ـ ابن الأثير : الكامل، ج ٥، ص ٩١ .

٧١ ـ العسكري : الأوائل، ج ١، ص ١٠٠، حسين عطوان : الشورى، ص ٥٣ .

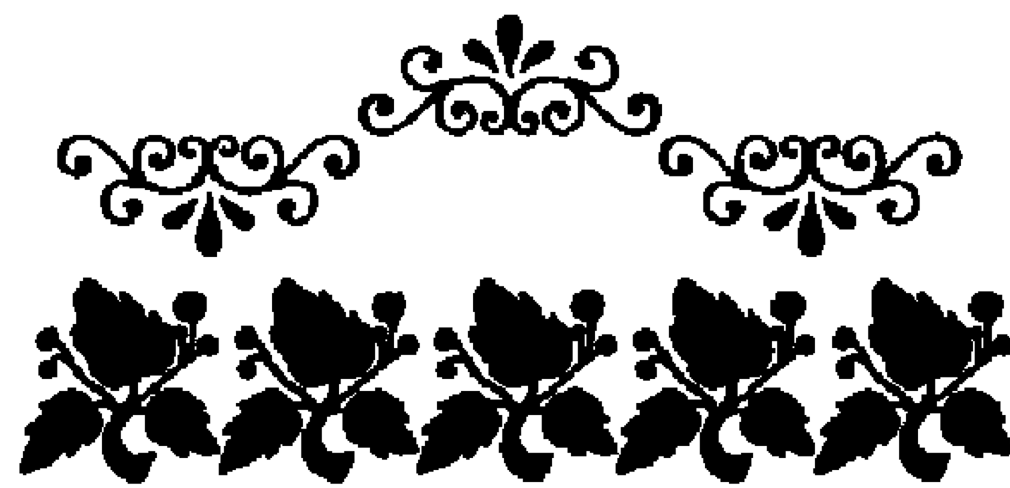
٧٢ ـ ابن عبدربه : العقد الفريد، ج ٥ ص ٣٣٠ .

٧٣ ـ ابن خلدون : تاريخ، ج ٣، ص ٧٣ .

٧٤ ـ ابن كثير : البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٨٢، ابن خلدون : تاريخ، ج ٣، ص ٩٤ .

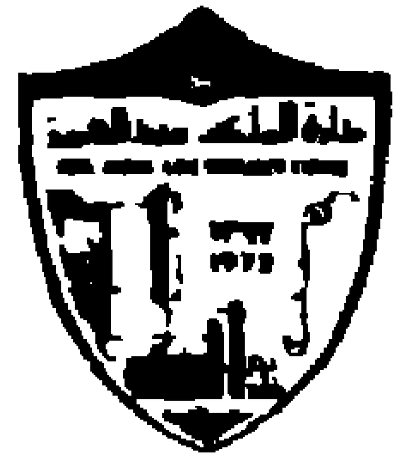
٧٥ ـ الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ١٨٠١ .

٧٦ ـ الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ص ١٧٨٤ ـ ١٧٨٨ .



رأي حازم القرطاجني في قضية الصدق والكذب في الشعر

د. محمد بن عبد الرحمن الهدلق



اختلفت مواقف النقاد والأدباء من مسألة الصدق والكذب في الشعر وذلك نابع من نظرتهم إلى الشعر نفسه والدور الذي ينبغي أن يلعبه في الحياة. هل الشعر فرع من المنطق شأنه شأن البرهان والخطابة؟ أم أنه مجرد فن جمالي قولي الهدف منه إثارة الانفعال وتحبيب ما يراد تحبيبه إلى النفس أو التنفير مما يراد التنفير منه؟

لقد قال حسان بن ثابت:

وإن أحسن بيت أنت قائله ... بيت يقال إذا أنشدته صدقا (١)

وقال عمر بن الخطاب متحدثاً عن زهير بن أبي سلمى:

«إنه كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع وحشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه»(٢) أي أن زهيراً كان يتوخى الصدق ويلتزم به.

وقد وجدت فئة من النقاد دعت إلى توخي الصدق في الشعر وذهبت تعلل لرأيها، ووجدت فئة أخرى من النقاد تؤيد مقولة «أحسن الشعر أكذبه» (٣) وتنسب هذه الفئة إلى النابغة الذبياني أنه قال: «أشعر الناس من استجيد كذبه وأضحك رديئه» (٤) وترى أن هذا القول هو رأي العارفين بأمر الشعر من العرب فالبحتري يقول:

كلفتمـــونـــا حـــــدود منطقكم في الشعر يكفي عن صـدقه كـذبه [5]

ويقول أحد أعلام هـذه الفئة إن هذا هو رأي «فلاسفة اليـونان في الشعر على مذهب لغتهم» [6].

لقد تطـورت هذه القضيـة النقدية بمـرور الزمن وتنـاولها الدارسـون بالتعليق والإضافـة، وفرّعوا عنهـا موضوعات منهـا : المبالغة، والإيغـال، والغلو. وممن تعرض لهذه القضية ابن طباطبا العلوي [7]، وقدامة بن جعفر [8]، وابن وهب الكاتب[9] ، والفارابي [10] ، وابن سينـا [11]، وأبو هـلال العسكري [12]، والآمدي [13]، والحاتمي [14] ، وعبـد القـاهـر الجرجاني [15] ، وابن رشيـق القيرواني [16]، وابن الأثير [17]، وحازم القرطاجني [18].

ودراسة حـازم القرطـاجني لهذه القضية هي أوسع الدراسـات عنها في نقـدنا القديـم، فقد أتيح لحازم بسبب تأخـر زمانـه أن يطلع على عدد من الـدراسات النقدية السابقة، فتكونت له بذلك نظرة شمولية واسعة غذتها ثقافته الفلسفية، وإحاطته التامة بما كتبه الفارابي، وابن سينا عن كتاب الشعر لأرسطو.

لقد تحدث حـازم عن موضـوع الصدق والكـذب في المنهج الثالث من كتـابه ذلك الذي خصصه للحديث «عما تتقوم بـه صنعتا الشعر والخطابة من التخييل والإقناع، والتعريف بأنحـاء النظر في كلتا الصنعتين» [19]. لقد فـرق حازم في بدء حديثه بين الخطـابة والشعر من ناحية صلتهما بالصـدق والكذب، فذكر أن الأصل في الخطـابـة هـو تقـويــة الظن وليس إيقـاع اليقين اللهم إلا إذا عـدل الخطيب بقولـه عن الغرض الأساس وهـو الإقناع إلى التصديق، وهـذا أمر يجوز للخطيب أن يفعله في بعض الأحيـان. أما الشعر فإن قوامه هـو «تخييل الأشياء التي يعبر عنها بالأقاويل، وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة» [20] وبما

أن «التخييل لا ينافي اليقين كما نافاه الظن؛ لأن الشيء قد يخيل على ما هو عليه وقد يخيل على غير ما هو عليه، وجب أن تكون الأقاويل الخطبية . . . غير صادقة ما لم يعدل بها عن الإقناع إلى التصديق؛ لأن ما يتقوم به وهو الظن مناف لليقين»(٢١) أما الشعر فإنه غير مقيد بالصدق ولا بالكذب بل يرد فيه الأمران كلاهما؛ لأن الأساس المعتبر في الشعر وهو التخييل غير مناقض لأي منهما ومن أجل هذا يرى حازم أن مقدمات الشعر تكون صادقة وكاذبة؛ لأن الشعر لا يعد شعراً من حيث إنه صدق أو كذب وإنما «من حيث هو كلام مخيل» (٢٢). وعندما انتقل حازم إلى تعريف الشعر أعطى الصدق دوراً مهماً على أساس أنه واحد من العناصر التي ترفع من شأنه، فالشعر عنده «كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكره إليها ما قصد تكريهه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخييل له ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيأة تأليف كلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب» (٢٣)ثم يضيف حازم أن «أفضل الشعر ما حسنت محاكاته وهيأته، وقويت شهرته أو صدقه، أو خفي كذبه، وقامت غرابته، وإن كان قد يعد حذقاً للشاعر اقتداره على ترويج الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثر له»(٢٤).

فالصدق والكذب إذن لهما دور مهم في الشعر متى ما أحسن استخدامهما، فقوة الصدق في الشعر وخفاء الكذب فيه عاملان من عوامل الارتقاء بالتخييل الذي هو العنصر الرئيس في الشعر، وترويج الكذب في الشعر وتمويهه على النفس قد يعد مظهراً من مظاهر مهارة الشاعر وحذقه. أما إذا كان الكذب واضحاً فإن وضوحه يحط كثيراً من قدر الشعر وينحدر به إلى أدنى الدرجات(٢٥).

وإذا انضاف إلى وضوح الكذب قبح المحاكاة والهيأة فإن حازماً يرى أنه ينبغي أن لا يسمى ذلك الكلام شعراً وإن كان موزوناً مقفى «إذ المقصود بالشعر معدوم منه؛ لأن ما كان بهذه الصفة من الكلام الوارد في الشعر لا تتأثر النفس لمقتضاه» (٢٦). ومع أن حازماً قد صرح بأن الصدق والكذب يردان في الشعر على حد سواء فإنه قد أوضح أن الشاعر إنما «يرجع . . . إلى القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر، فقد يريد تقبيح حسن وتحسين قبيح فلا يجد القول الصادق في هذا ولا المشتهر فيضطر حينئذ إلى استعمال الأقاويل الكاذبة» (٢٧)ثم أضاف حازم أنه إذا دُقق وُجد أنه حتى في هذين النوعين يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في قوله وذلك أن الشيء الحسن، وإن كان أحسن شيء في موضوعه، قد يوجد فيه جانب قبيح يعمل الشاعر على إبرازه وتسليط الضوء عليه، كما أن الأمر القبيح الذي هو الغاية في القبح قد يوجد فيه جانب حسن يسعى الشاعر إلى إظهاره وبذا يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في كلتا الحالتين (٢٨). أما إذا أراد الشاعر تحسين حسن أو تقبيح قبيح فإن القول الصادق متاح له فليس هناك داعٍ لاستعمال الكذب اللهم إلا إذا عمد الشاعر إلى المبالغة رغبة في زيادة التأثير (٢٩).

وقد انتقل حازم بعد ذلك إلى الحديث عما أسماه «بالأنحاء التي يترامى إليها صدق الشعر أو كذبه بما يقتضيه أصل الصناعة ويوجبه» (٣٠)فذكر أنها تنقسم إلى ثمانية أقسام هي :

١) تحسين حسن لا نظير لـه.

٢) وتقبيح قبيح لا نظير له.

وهذان القسمان يجب أن تكون الأقاويل فيهما صادقة.

٣) تحسين حسن له نظير.

٤) وتقبيح قبيح له نظير.

وهذان القسمان يقع فيها الصدق كثيراً إذا اقتصد في أوصافهما.

٥) تحسين قبيح في غاية القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.

٦) تحسين قبيح لم يبلغ الغاية في القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه.

٧) تقبيح حسن هو الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.

٨) تقبيح حسن لم يبلغ الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه (٣١).

وحازم مغرم بالتقسيم والتفريع حتى ولو كانت الفروق بين الأقسام يسيرة جداً.

نجد مصداق هذا فيما مَرَّ بنا من الأقسام ونجده أكثر وضوحاً فيما سيرد علينا من أقسام أخرى. لقد قسم الشعر بحسب الصدق والكذب قسمة يقصد منها إيضاح الكيفية التي يقع بها الكذب في صناعة الشعر، وما الذي يحسن منه فيها، وما الذي لا يحسن فذكر أن الأقاويل الشعرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

١) صدق محض.

٢) وكذب محض.

(٣) وما يجتمع فيه الأمران (٣٢).

ثم ذكر أن الكذب ينقسم إلى قسمين :

١) ما يعلم أنه كذب من ذات القول .

٢) وما لا يعلم أنه كذب من ذات القول .

والذي لا يعلم أنه كذب من ذات القول ينقسم إلى قسمين أيضاً :

١) ما لا يلزم علم كذبه من خارج القول . ويسمي حازم هذا النوع «الاختلاق الإمكاني» وَمَثَّلَ له بما لو ادعى شخص ما أنه محب وذكر محبوباً شغف قلبه، ومنزلا كانت له فيه ذكرى من غير أن يكون شيء من ذلك قد حصل بالفعل فمثلُ هذا الأمر يمكن أن يقع لهذا الإنسان أو غيره، وقد استعمل العرب «الاختلاق الإمكاني» في موضوعات الشعر وأغراضه (٣٣).

٢) ما يعلم من خارج القول أنه كذب، ويعد حازم من ذلك «الاختلاق الامتناعي» و «الإفراط الامتناعي» و «الاستحالي» (٣٤). فالاختلاق الامتناعي مثل أن يصور شاعر ما رجلاً ويجعل له يَدَ أسدٍ مثلاً. فمثل هذه الصورة مما يتصوره الذهن ولكنها لا تقع في الوجود (٣٥).

أما الإفراط الامتناعي والاستحالي فيحدثان عندما يبالغ الشاعر في صفة من الصفات إلى أن يخرج بها إلى حَدِّ الامتناع أو الاستحالة (٣٦). وقد ذكر حازم أن العرب لم يستخدموا «الاختلاق الامتناعي» على العكس من اليونان الذين شهروا بذلك النوع من الاختلاق (٣٧).

أما «الكذب الاختلاقي الإمكاني» فقد أجازه حازم وذكر أنه لا يعيب الشعر

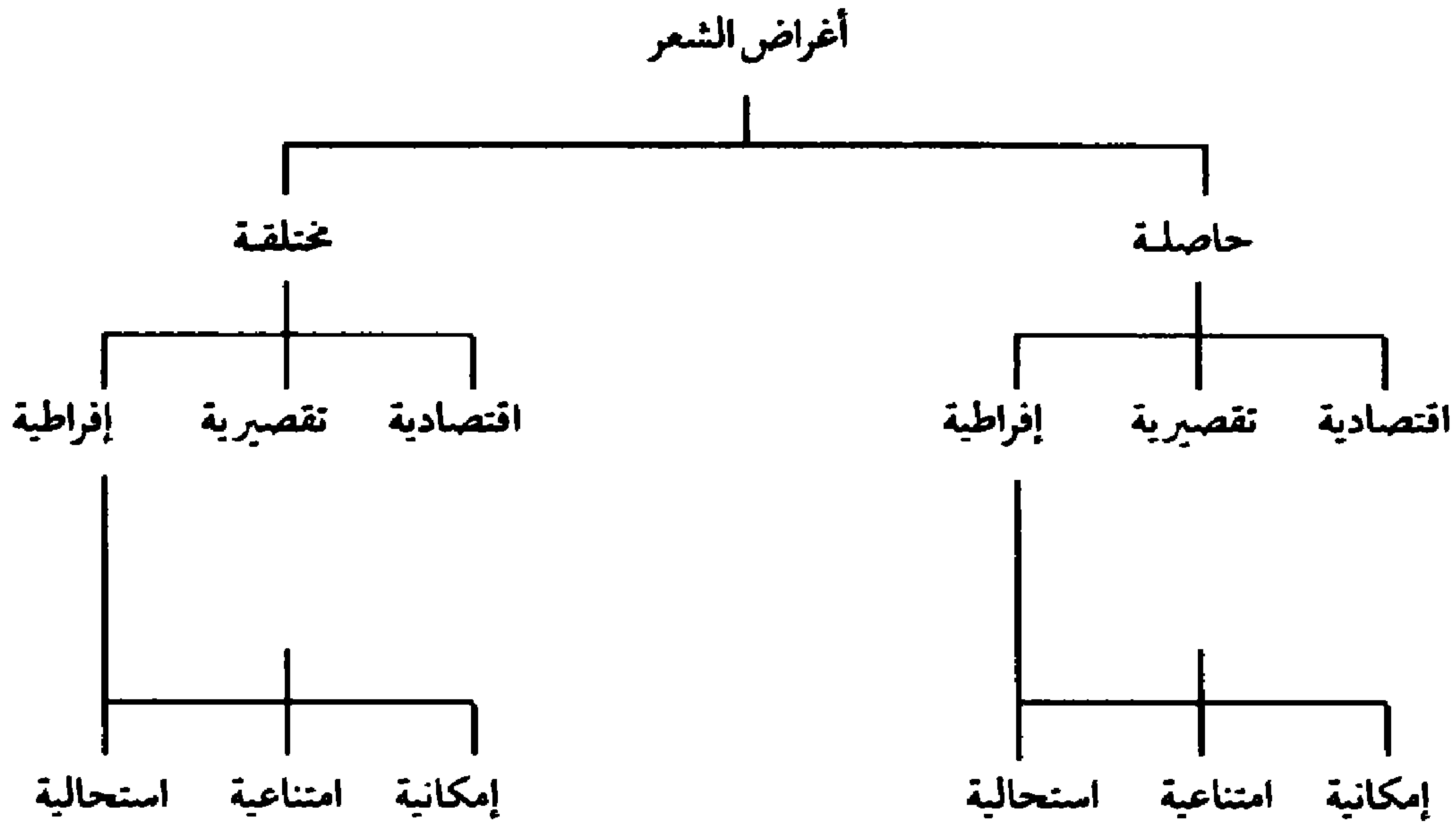
من ناحية الصنعة؛ لأن نفس المتلقي تقبله إذ لا يوجد دليل على أنه كذب لا من ذات القول ولا من العقل فالنفس تتأثر به وتنفعل له فيتحقق له بذلك الشرط الأساس في الشعر. أما عن عيبه من ناحية الدين فإن حازماً يقلل من قيمة ذلك مشيراً إلى أن مثل هذا الكذب مما يتسامح فيه دينياً فإن الرسول ﷺ قد أنشد أمامه مديح فيه نسيب فاستمع إليه وأجاز قائله (٣٨).

وأما «الكذب الإفراطي» فإنه يعد عيباً في الشعر إذا بالغ فيه القائل حتى يخرجه من حد الإمكان إلى حد الامتناع أو الاستحالة. فإذا وصف شاعر أمراً بصفة موجودة فيه وبالغ فيها فإنه يكون صادقاً من ناحية وصفه لذلك الأمر بتلك الصفة، ويكون كاذباً من ناحية مبالغته ومجاوزته الحد. فالصدق والكذب يجتمعان في هذا النوع. وقد أشار حازم إلى أنه يجيء من هذا النوع ما يستحسنه بعض النقاد (٣٩).

وأما القول الصادق فقد ذكر حازم أن ما كان منه مطابقاً للمعنى كما وقع فإنه حسن وأما ما جاء مقصراً عن المطابقة «بأن يدل على بعض الوصف ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف. فهذا النوع من الصدق في الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها» (٤٠).

ثم انتقل حازم إلى الحديث عن أغراض الشعر وانقسامها بحسب الصدق والكذب فذكر أن تلك الأغراض إما أن تكون حاصلة وإما أن تكون مختلقة. «والحاصلة منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية. وكذلك المختلقة تكون أقاويلها أيضاً اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية.

والإفراطيـة منها إمكانيـة، ومنها امتنـاعية ومنها استحـالية»[٤١]. ويمكن تصور هذه الأقسام من المخطط التالي :



ويتركب من هذه الأقسام عشرة أصناف : اثنان منها صادقان هما :

١) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية .

٢) والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية .

ومنها صنف يحتمل الصدق والكذب وهو :

الحاصلة التي أقاويلها إمكانية .

أما الأصناف السبعة الباقية فهي جميعاً كاذبة وهي :

١) الحاصلة التي أقاويلها ممتنعة .

٢) والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة .

٣) والمختلقة التي أقاويلها تقصيرية .

٤) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية .

٥) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية .

٦) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية .

٧) والمختلقة التي أقاويلها استحالية [٤٢].

ولا ينتهي شغف حازم بالتقسيم عند هذا الحد بل نجد له تقسيماً آخر لهذه الأغراض يوصل فيه القسمة إلى عشرة أعداد وذلك بحسب ما يستحسن في الشعر ويستساغ من هذه الأغراض، وما يستساغ فيه ولا يستحسن، وما لا يستساغ .

لقد ذكر حازم أن هناك أربعة أقسام مستحسنة «هي :

١) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية .

٢) والحاصلة التي أقاويلها إمكانية .

٣) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية .

٤) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية» [٤٣].

وهناك قسمان مستساغان غير مستحسنين «هما :

١) الحاصلة التي أقاويلها امتناعية .

٢) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية » [٤٤].

وهناك أربعة أقسام غير مستساغة ولا مستحسنة وهي :

(١) الحاصلة التي أقاويلها تقصيرية .

(٢) والحاصلة التي أقاويلها استحالية .

(٣) والمختلقة التي أقاويلها تقصيرية .

(٤) والمختلقة التي أقاويلها استحالية [٤٥].

وقد بين حازم أن هناك مواطن حقيقة بأن يتوخى فيها الصدق، ومواطن لا يصلح فيها الصدق.

فالحقيقة بأن يتوخى فيها الصدق هي الخاصة بمناصحة ذوي التصافي. والتي لا يصلح فيها الصدق هي الخاصة بمغاشة ذوي الأحقاد والضغائن، ثم أضاف حازم أن ما كان نصحاً محضاً لا يكون في الأكثر إلا صادقاً، ثم استدرك مشيراً إلى أن الناصح قد يعمد إلى الكذب ويكون مع ذلك ناصحاً كما إذا أراد شخص ما أن يحذر قوماً من عدو سينزل بهم فإن له أن يصف هذا العدو بالكثرة وبقوة البأس، ولو لم يكن كذلك، وذلك لكي يأخذ مَنْ ينصحهم الأهبة ويستعدوا.

أما ما يتصل بمغاشة ذوي الأضغان فإنه لا يكون إلا كاذباً (٤٦).

يتبين من هذا ومما سبقه من أقوال حازم أن مواطن الصدق والكذب في الشعر تنقسم إلى خمسة أقسام:

١) مواطن لا يصلح فيها إلا الصدق.

٢) مواطن لا يصلح فيها إلا الكذب.

٣) مواطن يصلح فيها الصدق والكذب واستعمال الصدق أكثر وأحسن.

٤) مواطن يحسن فيها الصدق والكذب واستعمال الكذب أكثر وأحسن.

٥) مواطن يستعمل فيها الصدق والكذب بدون ترجيح لأحدهما على الآخر (٤٧).

وقد أوضح حازم أن الذي دعاه إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر هو الرد على بعض أهل الكلام الذين زعموا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا

كاذبـة . ومع أن ابن سينا قد تولى قبل حـازم الرد على من زعم ذلك عندمـا أكَّد على أن المعتبر في الشعـر «إنما هو التخييل في أي مـادة اتفق، لا يشترط في ذلك صدق أو كذب» (٤٨) فإن حازمـاً قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قـاس وقوع الصدق والكذب في الشعـر بورود الألفاظ العامية، والحوشية، والغـريبة، وكذا العـذبة الخاليـة من العيب في الشعر نفسـه. وبما أنـه ثابت أن الألفـاظ العذبـة الخاليـة من العيب أفضل من غيرهـا ومع ذلك نجـد الشاعـريستخـدم أحيانـاً «الحوشي، والساقط تسامحاً واتساعـاً، وحيث تضطره الأوزان والقوافي؛ فكذلك المعاني التي تكون الأقاويل فيها صـادقة أو مشتهرة أفضل ما يستعمل في الشعر لكونها تحرك النفوس إلى ما يراد منها تحريكاً شديداً وليس تحرك الأقاويل الكاذبة إلا حيث يكـون في الكـذب بعض خفـاء، أو حين يحمل النفس شـدة ولعهـا بالكـلام لفرط مـا أبدع فيـه على الانقياد لمقتضـاه وإن كان مما يكره ولا يصـدق الحاض عليه. ومع هـذا فتحريكها دون تحريـك الأقاويل الصادقـة إذا تساوى فيهما الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجـه. فتحريك الصادقة عام فيها وقوي، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف، ومـا عَمَّ التحريك فيه وقوي كان أخلق بأن يجعل عمـدة في الاستعمال حيث يتأتى. كما أن ما عـذب من الألفـاظ ولم يكن حوشياً ولا عـامياً أجدر أن يعتمد في الشعر من غيـره» (٤٩).

ويشبـه حـازم قـول من قـال: «إن مقدمـات الشعـر لا تكـون إلا كـاذبـة»(٥٠)، بقـول من يمكن أن يقـول: إن الألفـاظ الشعـريـة لا تكـون إلا حوشيـة ومهجورة، فكما أن القول الأخير غير صحيح فكـذلك القول الأول غير صحيح أيضاً، فأفضل المعاني في الشعر مـا كان صادقاً ومشتهراً، كما أن أحسن الألفاظ ما كـان عذباً ولم يكن مبتذلا متى مـا وافقت تلك المعاني وتلك الألفاظ مواقعها وجاءت مناسبة لغرضها (٥١).

هذا هو مجمل آراء حازم في هذه القضية النقـدية ومنه يتبين كيف حشد حازم قدراتـه البيانية لإغناء دراستـه لها وذلك بالتفريع والتقسيم وعدم تـرك أي قسمة ممكنة حتى ولو لم تكن بذات قيمة. إن حازماً هنا لا يعطي الصدق والكذب من حيث هما صـدق وكذب أهميـة مـا وإنما الأهمية عنـده هي لما يمكن أن يثيره أي منهما من تخييل شعري، ذلك هو جوهر الشعر عنده وهو الذي ينبغي أن يُحرص عليه. إن تركيـز حازم على أهمية التخييل وإثارة الانفعـال في الشعر قد ألغى إلى حد كبير ما كان ينادي به كثيرٌ من دعاة المضمون من النقاد. فالشعر ليس عبارة عن حقائق يبحث عنهـا وإذا ما افتقدت ذهب الشعـر. الشعر تخييل وأي شيء يحقق لنـا هذا التخييل فهـو الشيء الذي يبحث عنـه مهما كان مصـدره، ولكنَّ حازمـاً لم يهمل الإشارة إلى أن الصدق، بسبب مـا يشتمل عليه من إقنـاع يكون أكثر إثـارة للانفعـال من الكذب، ولكن مجرد كـونه صـادقاً لا يكفي في تصييره مخيـلاً، فقد يكـون هناك صـدق لا يثير انفعـالاً، ويمكن أن يكون الكـذب في بعض الأحيان أكثـر إثارة للانفعـال منه، وقد يقـال الصدق بطريقـة ما ولا يثير انفعالاً ثم يقال بطريقـة أخرى فيُثير الانفعال المنشود (٥٢). إن هذا ملمح ذكي وفيه دلالة على إدراك جيد لمضمون الشعر والغرض منه.

وما ذكره حازم، من أن الأقاويـل الكاذبة إنما تحرك النفس إذا كان في الكذب نوع خفـاء، أو إذا دفع النفس حُبُّ الإبداع إلى اغتفار ما في الشعـر من الكذب نتيجة لاحتفالها بـالإبداع وانفعالها به، حتى وإن كانت تعـرف أنه كذب (٥٣)، جديرٌ بـالتأمل، فقد ذكر حازم أن تحريك الأقاويل الكـاذبة متأخر عن تحريك الأقـاويل الصـادقـة «إذا تسـاوى فيهما الخيال ومـا يعضـده ممـا داخل الكـلام وخـارجه، فتحـريك الصادقـة عام فيهـا قـوي، وتحريك الكاذبـة خاص فيهـا ضعيف» (٥٤). إن كلام حـازم هذا إذا ما قرن بقـوله: «وإنما يرجع الشـاعر إلى

القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر» (٥٥).
ليوضح لنا أنه يرى أن الصدق مقدم على الكذب في كثير من أحواله، وهو إنما قدم؛ لأنه أقدر على إثارة الانفعال من الكذب، فكونه مصدقاً به يعطي الانفعال دفعة أقوى مما يعطيها إياه الكذب، ولكن الصدق ـ كما أسلفنا ـ لا يستطيع إثارة الانفعال في كل موطن فمن هنا يرجع الشاعر إلى الكذب مستنجداً به في إثارة الانفعال الذي عجز الصدق عن إثارته، ولكن حازماً يضع ضوابط على هذا الكذب المستعان به وهو أن يكون فيه نوع خفاء، أما إذا كان كذباً واضحاً ينادي على نفسه فإن وضوحه يصرف النفس عن التأثر به ومن هنا تهبط قيمة الشعر الذي يشتمل عليه.

لقد قرن حازم اضطرار الشاعر إلى الكذب عندما لا يقوم الصدق بما يطمح الشاعر أن يقوم به باضطرار الشاعر إلى إيراد الألفاظ الغريبة والعامية في شعره عندما تعوزه الألفاظ السمحة والفصيحة، أو عندما يُقِرُّ هذه الألفاظ الغريبة والعامية؛ لأنها جاءته عفواً، وهو ينفر من التكلف. إن مقارنة اضطرار الشاعر إلى استخدام الأقاويل الكاذبة باستخدام الشاعر للكلمات الغريبة والعامية عندما يضطر إليها، غير واقع في محله، فالكلمات الغريبة والعامية معيبة، والشاعر المتمكن من فنه سيجد في قاموسه بديلاً عنها. أما الكذب الشعري، إذا كان مثيراً للانفعال محققا لفنيَّة الشعر فما ينبغي له أن يعاب ولا أن يقارن بأمر معيب.

لقد أفاد حازم في دراسته لمسألة الصدق والكذب من دراسات عدد من السابقين له فلاسفة ونقادا، ويأتي في مقدمة هؤلاء أبو علي ابن سينا، فقد تبنى حازم كثيراً من آرائه، واقتبس من أقواله في عدة مواطن، وأثنى على فهمه وجهده(٥٦). كما أنه أفاد أيضاً من الفارابي واقتبس من كلامه (٥٧). وقد تأثر

حــازم أيضــاً بـآراء قــدامــة بن جعفــر في الغلــو، وإيقــاع الممتنع وغير ذلك من الأقسام التي ذكرهــا قدامة في هذا الشأن، ولم يشر حازم إلى استفادتــه من قدامة في هذا الموضوع مثلما فعل مع ابن سينا والفارابي ولكن الاستفادة ظاهــرة (٥٨).

وقد أشار حازم إلى الجاحظ واقتبس قولــه :

«ليس شيء إلا وله وجهــان وطريقان. فــإذا مدحوا ذكــروا أحسن الوجهين، وإذا ذموا ذكروا أقبحهما» (٥٩) وربما يكون حازم قد استفــاد من الآمدي في هذه القضية، فــالآمدي له رأيان فيهــا، يبدو بينهما شيء من التعارض، فهو قــد قال أولا : «والشاعر لا يطالب بأن يكون قوله صادقاً ولا أن يوقعه موقع الانتفاع به؛ لأنه قد يقصد إلى أن يوقعه موقع الضرر، ولا أن يجعل له وقتاً دون وقت» (٦٠).

ثم قال في موضع آخر معقباً على أبيات أعجب بها من شعر البحتري :

«وقد كان قوم مــن الرواة يقولون : أجود الشعر أكــذبه. ولا والله ما أجوده إلا أصدقه إذا كــان له من يلخصه هذا التلخيص، ويـورده هذا الإيراد» (٦١). أما بقية النقاد الذين تناولوا هذه القضية وأيّدوا مقولة : «أحسن الشعر أكذبه» (٦٢) فلم يتعــرض حازم لآرائهم ولم يتأثــر بها. هــذا ويلحظ أن حازمــاً الذي أعلى من شأن التخييل كثيراً، بغض النظر عن كون مثيره أمراً صادقاً أو كاذباً، قد مال إلى جانب الصدق، بحجة أنه أقــدر على إثارة التخييل وذلك بسبب التصديق به.

أتــرى حازمــاً الــذي أراد أن يمنح الشعــر استقلاليتــه وأن يحرره من جميع القيــود الخارجة عن طبيعته كــان يراوحه نوع من الالتزام الأخلاقي فــرض عليه أن يرجح قليلا جانب الصــدق على جــانب الكذب؟ لا نستبعد أن يكــون الأمر كذلك.

لقــد بــدا لنا حــازم، كما يقــول الــدكتور مصطفى الجوزو : «حــائراً بين أن يُقــرَّ الكذب في الشعــر ويستسلم لميوله الفنيــة، وبين أن يلح على الصدق ويستسلم لميوله العقلية» (٦٣).

الهــــوامش

(١) حسـان بن ثابت، ديـوان حسـان بن ثابت، تحقيق د. سيـد حنفي حسنين، ومـراجعة حسن كـامل الصيرفي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٤م)، ص ٢٧٧.

(٢) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة : مطبعة المدني، ١٩٧٤م) مج ١، ص ٦٣.

(٣) قدامة بن جعفر، كتاب نقد الشعر، تحقيق، س. أ. بونيباكر (ليدن : مطبعة بريل، ١٩٥٦م)، ص ٢٦. محمـد بن الحسن الحاتمي، حلية المحـاضرة، تحقيق د. جعفـر الكتاني، (بغـداد : وزارة الثقافـة والإعلام، دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩م) مج ١، ص ١٩٥.

(٤) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج ١، ص ١٩٥. مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ط ٢، (بيروت : دار الطليعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٥) عبد القاهر الجرجـاني، كتاب أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمـد شاكر، (جدة : دار المدني، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩١م) ص ٢٧٠.

(٦) قدامة، نقد الشعر، ص ٢٦ وانظر : إسحـاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، (القاهرة : مكتبة الشباب، ١٩٦٩م)، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٧) محمـد بن أحمد بن طبـاطبـا العلوي، كتـاب عيـار الشعـر، تحقيق د. عبد العزيـز بن نـاصر المانع، (الرياض : دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م) ص ٩، ١٣، ٢٢، ٢٤، ٧٢، وانظر: إحسان عباس، تـاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط ٢، (بيروت : دار الثقـافة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م) ص ص ١٤٢ ـ ١٤٥. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص ١٥٠ ـ ١٥٣.

(٨) قدامة، نقد الشعر، ص ٢٤ ـ ٢٨، ١٣١ ـ ١٣٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٩) ابن وهب الكاتب، البرهان، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(١٠) أبو نصر محمـد بن محمد الفـارابي، رسالة في قـوانين صناعة الشعـراء، منشورة مع كتـاب فن الشعر لأرسطـو، تحقيق د. عبد الـرحمن بـدوي (القاهـرة : مكتبـة النهضة المصريـة، ١٩٥٣م) ص ١٥٠ ـ ١٥١.

كتاب الشعـراء، تحقيق د. محسن مهـدي، منشور في مجلة شعـر ج ١٢، مج ٣ (بيروت، ١٩٥٩م)، ص ٩٤. ألفت محمـد كمال عبد العزيـز. نظريـة الشعر عنـد الفلاسفـة المسلمين، (القاهـرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م) ص ١٢٩ ـ ١٣٥ الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٥٨ ـ ١٦١.

(١١) الحسين بن عبد الله بن سينـا، فن الشعر من كتاب الشفـاء، منشور مع كتاب فن الشعـر لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (القاهـرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م) ص ١٦١ ـ ١٦٢، ١٨٨، ١٨٩. ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٢٩ ـ ١٣٥ عبد الفتاح عثمان، نظرية الشعر في النقد العربي القديم، (القاهرة : مكتبة الشباب ١٩٨١م) ص ٣٠٧. الجوزو. نظريات الشعر، ص ١٦٧.

(١٢) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة : عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧١م) ص، ١٤٣، ١٥٣ . الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(١٣) الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، ط ٢ (القاهرة : دار المعارف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م) مج ١ ، ص ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨ ، مج ٢، ص ٥٨ .

(١٤) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج ١، ص ١٩٥ .

(١٥) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٥ . الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٠ ـ ١٧٢ . محمد سعد فشوان، الدين والأخلاق في الشعر، ط ١ ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص ٨٨ ـ ٩٣ .

(١٦) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤ (بيروت : دار الجيل، ١٩٧٢م) مج ١ ، ص ٢٢ ـ ٢٥ . مج ٢، ص ٥٣، ٦٠ ـ ٦٢ . عباس، تاريخ النقد، ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨ .

(١٧) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، ط ١ ، (القاهرة : مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٩م/ ١٩٦٢م) مج ٣، ص ١٩١ ـ ١٩٢ .

(١٨) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط ٢، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م)، ص ٦٢ ـ ٨٧ . الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٦ ـ ١٨١ . فشوان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ٨٣ ـ ٨٨ . جابر عصفور، مفهوم الشعر، (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م) ص ٢٤٢، ٢٧٦ ـ ٢٧٧، ٢٩٥ ـ ٢٩٧ . صفوت عبد الله الخطيب، نظرية حازم القرطاجني النقدية والجمالية في ضوء التأثيرات اليونانية، (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦م) ص ٧٧ ـ ٧٨، ١٠٩ ـ ١١٣ ، سعد مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، ط ١ (القاهرة : عالم الكتب، ١٩٨٠م) ص ١٥٧ ـ ١٧١ . وانظر ما كتبه الدكتور شكري عياد عن الصدق والكذب في : كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق ودراسة د. شكري عياد (القاهرة : دار الكاتب العربي، ١٩٧٦م) ص ٢٦٥ ـ ٢٧١ .

(١٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٦٢ ـ ٨٨ .

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٢ . هذا وقد تكرر مصطلحا التخييل والمحاكاة كثيراً في كتاب حازم، وهو يعني بالتخييل «أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيلها وتصورها، أو تصور شيء آخر بها، انفعالاً من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض» انظر : القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٨٩ .

أما مصطلح المحاكاة فهو يعني عند أرسطو «تمثيل أفعال الناس ما بين خيِّرة وشريرة، بحيث تكون مرتبة الأجزاء على نحو يعطيها طابع الضرورة، أو طابع الاحتمال في تولد بعضها من بعض»، وعندما نُقل كتاب الشعر لأرسطو إلى العربية لم يفهم شراحه وملخصوه مصطلح المحاكاة كما فهمه أرسطو وإنما فسروه على أنه يعني التشبيه والاستعارة، والكناية . انظر : مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، ص ٧٥، ٨١ ـ ٨٢، ٨٤ ـ ٨٥ . محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي

الحديث، ط ٥ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م) ص ٤٥، ١٦٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢١) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٦٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٢. أرسطوطاليس، في الشعر، تحقيق شكري عياد، ص ٢٦٨.

(٢٦) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥، ٨١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧، وانظر: الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٧.

(٣٤) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٦. الجوزو نظريات الشعر، ص ١٧٧.

(٣٥) القرطاجني. منهاج البلغاء، ص ٧٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩. وانظر: صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، أعده للطبع عبد الجبار زكار (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، مج ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٣٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٥، الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٦ ـ ٨٧، وقارن مع: ابن سينا، فن الشعر، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٤٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ص ٨١ ـ ٨٢، ص ص ٨١ ـ ٨٢، عباس، تاريخ النقد، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

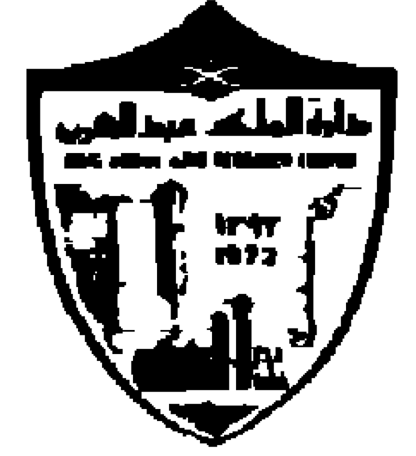
(٥٠) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٨٣.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ص ٨٥ ـ ٨٦، وانظر : ابن سينا، فن الشعر، ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٥٣) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٨٢.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٥٦) المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص ٩٨ ــ ١٠٠، ومنهاج البلغاء، ص ٦٨ ـ ٦٩، ٧٠، ٧٤، ٧٨، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٢. وانظر : ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٣٢ ـ ١٣٣. عصفور، مفهوم الشعر، ص ص ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٧٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص ١٧٧، ١٧٩. عباس، تاريخ النقد، ص ٥٤٥، ٥٧٣.
(٥٧) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ص ٨٦، ١٢٣. عباس، تاريخ النقد، ص ٥٤٦، ٥٤٨.
(٥٨) انظر : قدامة، نقد الشعر، ص ص ٢٤ ــ ٢٧، ١٢٤، ١٣١ ـ ١٣٢. عباس، تاريخ النقد، ص ٥٧١ ـ ٥٧٢.
(٥٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٤.
(٦٠) الآمدي، الموازنة، مج ١، ص ٤٢٨.
(٦١) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٥٨، وانظر : عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.
(٦٢) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج ١، ص ١٩٥. قدامة، نقد الشعر، ص ٢٦ ــ ٢٧ ابن رشيق، العمدة، مج ١، ص ٢٢ ـ ٢٥، مج ٢، ص ٦٠ ـ ٦٣. أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق ـ د. سيد غازي، ط ٢، (الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٩م) ص ١٠ ـ ١١. ابن الأثير، المثل السائر، مج ٣، ص ١٩١. فشوان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ٧٩ ــ ٨٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٦١، ١٧١ ـ ١٧٣، ١٧٥، ١٨١.
(٦٣) الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٨٠.



مجموعة فخارية من موقع « أبو خميس »

د.عبد العزيز بن سعود الغزي، د. عبد الله بن عبد الرحمن الدوسري

• المقدمة •



يعود الفضل في معرفة فخار فترة العُبيد الملون في شرقي المملكة العربية السعودية إلى جفري بيبي « G. Bibby » الذي استطاع عام ١٩٦٨م أن يميز مجموعة منه [١]. وعلى الرغم من ظهور بعض الأبحاث التي نُشرت بعد عام ١٩٦٨م، والتي تطرقت بشكل مختصر لفخار هذه الفترة، فإنه لم يُنشر منه شيء بالرسم أو الصور [٢] سوى لوحة واحدة تكرر نشرها في عدد من المراجع [٣]، وعليه فإن المادة التي نشرها عبد الله حسن المصري عام ١٩٧٤م في رسالته لدرجة الدكتوراه، هي المصدر الوحيد لدراسة فخار الفترة المعنية هنا [٤]. ولا تحتوي الأبحاث التي تلت تلك الرسالة على مادة جديدة، واقتصرت مواضيعها فيما يخص المملكة العربية السعودية على مناقشة المادة المنشورة في الرسالة المذكورة آنفاً [٥].

بالنسبة للمادة الفخارية من موقع «أبو خميس» فإن ما نشر منها في رسالة عبد الله المصري المذكورة أعلاه يقتصر على ثمان وستين كسرة جمعها من سطح الموقع، ومن المستويات الثمانية العليا للحفريات التي أجراها فيه (٦). وحيث إن المجموعة، موضوع هذه الدراسة، تحتوي على أشكال آنية، وعناصر زخرفية لا توجد في العمل المذكور آنفاً، فهي تمثل، في رأينا، إضافة جديدة لفخار العُبيد الملون في شرقي المملكة العربية السعودية بشكل عام، ولمجموعة موقع «أبو خميس» بشكلٍ خاص.

وصف الموقع

يأخذ الموقع الرقم «١١» في سجلات إدارة الآثار والمتاحف السعودية ويعرف اليوم باسم «أبو خميس» نسبة إلى رئيس قبيلة كانت ترتاد المكان في العصر الحديث (٧). وهو عبارة عن تلٍ يقع عند تقاطع خَط العرض ٢٩َ_٢٧°، شمالاً، وخط الطول ١٧َ_ ٤٩° شرقاً في وسط أرض سبخة، ويبلغ ارتفاعه حوالي عشرة أمتار عنها (٨)، وعلى ساحل الخليج الذي يقع إلى الجنوب منه مباشرة، عند مدخل رأس الزور الواقع على بعد ١٠٠ كم شمال مدينة الجبيل (الأشكال ١ ؛ ٢ : ١). ويحتوي التل على سبعة مواضع مرتفعة على شكل قباب تنحدر ناحية الغرب (شكل ٢ : ٢) (٩). ولا يحتوي على مظاهر معمارية واضحة ما عدا آثارًا لجدار حصن يقع على السفح الشرقي للتل والذي يعتقد أنه يعود لفترة الحكم العثماني للمنطقة (شكل ٣ : ١) ويُرجح عبد الله حسن المصري أن الجدار المذكور قد شُيد بواسطة بني الفيصل من قبيلة بني خالد، خلال أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، كما ذكر أنه لم يجد مواد أثرية في داخل حماه، أو حوله (١٠). وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات اللاحقة في الموقع تفيد أنه قد اكتشف كسر فخار، وكسر أساور زجاجية يُعتقد أنها تعود للعصر الإسلامي. ويعتقد

كل من زار الموقع، أن الحالة السيئة التي يظهر بها السياج الحجري، تشير إلى أنه يعود لفترة أقدم من العصر العثماني، حيث توجد آثار عثمانية في جزيرتي جنة والمسلمية أحسن حالاً بكثير، وترتفع عدة أمتار عن سطح الأرض. كما يعتقد أن آثار الجدار تمثل بقايا حصن مستطيل تحميه أربعة أبراج دائرية الشكل، ومشيدة في زواياه، وله باب يقع في منتصف الجدار الجنوبي. ولقد سورت إدارة الآثار السعودية جزءًا من الموقع يبلغ طوله ١٥٧م ويبلغ عرضه ١١٨م، كما بقيت أجزاء في شرقي الموقع وشماله لم تسور. ولقد تعرض الموقع للتخريب، حيث يوجد خندق عند حافته الجنوبية عرضه يزيد على أربعة أمتار، وعمقه أكثر من مترين (شكل ٣ : ٢). وتغطي سطح الموقع كميات من الأصداف والمحار مختلطة بكسر الفخار الأقل كثافة[١١].

الدراسات السابقة

يعود الفضل في اكتشاف الموقع إلى جهود السيدتين ميزني جولدنج «M. Golding» وجريس بوكهلدر « G. Bulkholder» في أوائل سبعينيات القرن الميلادي الحالي[١٢]. وبعد اكتشافه قام عبد الله حسن المصري عام ١٩٧٢م بزيارته ومسحه، وحفر خمسة عشر مجساً في مواضع مختلفة منه[١٣]. كما قام عبد الله الدوسري بزيارته عام ١٩٨٨م، والتقاط المجموعة الفخارية، موضوع هذه الدراسة[١٤].

المادة الأثرية المنشورة من الموقع

تشتمل المادة الأثرية التي تم نشرها من الموقع، على مجموعة من الأدوات الحجرية تعود للعصر الحجري الحديث والتي غالباً تظهر بلون وردي أو بني فاتح يميل إلى الخضرة، وأصداف بحرية، وعظام أسماك وحيوانات أخرى، وقطع من مادة الجص المشغولة والتي عليها طبعات الحصير، وأدوات مصنوعة

من الجص، وخرز من العظام والأحجار، ومخارز من العظم والأحجار أيضاً، وأدوات مصنوعة من الحجر البركاني، ودوائر فخارية مخرمة، وأدوات وزن فخارية، وبقايا معمارية قليلة أعتقد بوجودها بسبب ما عثر عليه من كسر المؤنة الجصية والطينية التي عليها طبعات الحصير[١٥]. بالإضافة إلى كسر الفخار التي سبق ذكرها في المقدمة[١٦].

نتائج الدراسات السابقة

استناداً إلى دراسة المادة الأثرية، وخاصة قطع الفخار، ومقارنتها مع مواقع أخرى تمكن عبد الله حسن المصري من تأريخ الاستيطان في الموقع إلى الفترة الواقعة بين ٣٩٠٠ و٣٧٠٠ قبل الميلاد[١٧]. ولكنه ذكر في مقال لاحق أنه يمكن معرفة تاريخ استيطان الموقع، استناداً إلى تحاليل كربون ١٤، إلى الفترة الواقعة بين ٤١٠٠ و٣٨٠٠ق. م[١٨]. ويُرجح أنه واحد من آخر المواقع العائدة لفترة العُبيد في شمالي شرق المملكة العربية السعودية[١٩]، والتي لم يُعثر فيها على مادة أثرية تعود لاستيطان، سوى الفترة المذكورة[٢٠]، مما جعله يعتقد أن الموقع قد هجر بعدها[٢١].

تصنيف المجموعة الفخارية الجديدة ووصفها

استناداً إلى لون العجينة الفخارية وسمات أخرى سيأتي تفصيلها، يمكن وضع المجموعة الحالية في صنف فخاري واحد، حيث إن كل القطع الفخارية تظهر بعجينة يميل لونها إلى الاخضرار، والتفاوت فيه ناتج عن اختلاف في درجة الحرارة التي تعرض لها، وعن الاختلاف في سماكة جُدر الآنية.

أ ـ العجينة الفخارية (Clay)

تظهر العجينة الفخارية بلون فاتح مخضر يتفاوت في خضرته، فأحياناً يميل إلى

الـرمادي، وأحيـاناً إلى الأصفـر، وأحيـاناً أخـرى إلى الأبيض، وهي مساميـة، وتغلب عليها الخشونة حيث يمتزج بها كسر من الحصى صغيرة الحجم، ويوجد فيها فراغات تظهر في مقطع جدار الإناء. وتميل العجينة بشكل عام إلى الصلابة على الرغـم من أن بعض الكسر قد تظهـر صلابـة أعلى نتيجة تعـرضها لـدرجة حرارة عالية، تلك الدرجة التي لا يمكـن تحقيقها في الأفران البدائية التي كانت مستخدمة خلال الفترة المعنية هنا، مما يعني استخدام أفران محكمة الإنشاء.

ب ـ طرق الصناعة (Manufacturing Methods)

هناك بعض الكسر التي تـدل على استخـدام الدولاب الفخـاري البطيء في صناعتهـا كما يتضح من عدم استواء أسطـح الآنية (لوحـة ١ : ١) ولم يلاحظ في المجموعة ما يبدو أنه مصنوع باليـد ما عدا حافة الإناء (لوحة ١ : ١)، والممسك المثقوب (لوحـة ٢ : ٥)، حيث يبدو أنهما قد أضيفا باليد المجـردة إلى الآنية بعد الانتهـاء من تشكيل بدنها. أمـا أغلب الكسر فقـد جـاءت من أوانٍ مصنوعـة بواسطة دولاب الفخـاري السريع، حيث يلاحظ أن بعض الكسر لا تزال تحمل علامات استـدارة دولاب الفخاري التي يتركها خلال دورانـه أثناء تشكيل الإناء (لوحة ٣ : ٩).

ج ـ أشكال الآنية (Body Form)

يتوافر في المجمـوعة أجـزاء من آنيـة مختلفـة الأحجـام، ولها جُدر مختلفـة في سماكتهـا، ففيها الـرفيع (لوحـة ١ : ١)، وفيهـا المتوسط (لـوحة ٣ : ٨)، وفيهـا السميك (لوحـة ٣ : ٩). ويوجد في المجموعة أربعـة أشكال أوان، أولها يتمثل في حاويات جؤجؤية «Carinated» صغيرة الحجم لها فوهـات واسعة، ورقاب مرتفعـة (لوحة١ : ١). ويتمثـل ثانيها بطـاسات « Bowls» متوسطـة الحجم،

ومفتوحة الفوهة، ولها جُدر تتجه إلى الخارج مع ارتفاعها إلى الأعلى (لوحة ١ : ٢). ويتمثل ثالثها بجرار دائرية الشكل، وضيقة الفوهة، ولها رقاب طويلة تتجه جُدرها بشدة إلى الخارج كلما ارتفعت إلى الأعلى (لوحة ١ : ٣). وجرار جؤجؤية واسعة الفوهة «Open Mouth Jar»، وليس لها رقاب (لوحة ٢ : ٤).

د ـ أشكال الحافة (Rim Shape)

يظهر في المجموعة ثلاثة أشكال للحافة. أولها يتمثل بالحافة المثنية للخارج قليلاً «Everted Rim» (لوحة ١ : ١). ويتمثل ثانيها بالحافة العادية «Plain Vertical Rim» التي هي عبارة عن امتداد لجدار البدن، لكنها شكلت بحيث أصبحت منسابة على الجانبين، الداخلي والخارجي (لوحة ١ : ٢ ـ ٣). وثالثها يتمثل بحافة تظهر بهيئة حرف «T» اللاتيني «T-Shaped Rim» (لوحة ٢ : ٤).

هـ ـ أشكال المقبض (Handle Form)

تجدر الإشارة إلى أن استخدام المقابض في فخار العُبيد قليل، حيث استعيض عنه بتصميم الإناء ليأخذ شكلاً يسمح بحمله إما باليد المجردة أو باستخدام حبل حول رقبته أو وسطه أو كتفه. ويظهر أن المقابض قليلة في فخار العُبيد في شرقي المملكة العربية السعودية حيث لم يوجد إلا كسرة بمقبض يتمثل بعروة مخروقة «Pierced Lug Handle» في منتصفها، وموضوعة بشكل عمودي على كتف الإناء (لوحة ٢ : ٥).

الإنهاء الخارجي «Surface Finish»

من طرق الإنهاء الخارجي يلاحظ في هذه المجموعة استخدام الصقل «Polishing» متوسط الجودة، والذي يظهر أحياناً على السطح الداخلي (لوحة ٣ : ٨)، ويظهر أحياناً أخرى على السطحين الداخلي والخارجي معاً (لوحة ٣ : ٩).

الزخرفة (Decoration)

استخدم الدهـان الأسود في زخرفـة الآنية، واقتصر أسلوب استخـدامه على طريقتين. إما أن يكون مستخـدماً ليطلى به الإناء بالكامـل، أو لتُنفذ به عناصر زخرفيـة تظهر على السطح الداخلي، أو السطح الخارجي للإنـاء، أو على الحافة فقط، وغالباً يظهـر على الجزء الأعلى لبدن الإناء. ويبدو أن الـدهان قد أضيف إلى الآنية بعـد شيّها. كما يبـدو أن تحضير الدهان لم يتم بصـورة جيدة نظـراً لأنه يُظهر فراغات صغيرة عبر مجاله. وقد يكون لون الدهان الأسود فاتحاً بحيث يبدو اللون الطبيعي لجسم الإناء أسفله، وفي بعض الأحيان قد يميل سواده إلى اللون البني. تظهر العنـاصر الزخـرفية على السطح الـداخلي والسطح الخارجي، وقد يقتصر ظهورها على سطح واحـد. وفي حالة ظهور الـدهان على أحد السطحين فإنه يشمل في أغلب الأحيان الوجه الآخر لحافة الإناء.

العناصر الزخرفية (Decorative Elements)

يتوافر في المجموعـة أربعة عنـاصر زخرفية هنـدسية الشكل، ومستـوحاة من البيئـة. ويتمثل أول هذه العنـاصر بمثلثـات لها شكل الخيمـة (لوحـة ١ : ٢)، وتكون المثلثات متوالية أفقياً، ومحصـورة بين أشرطة أفقية. ويتمثل ثانيها بعنصر زخرفي يظهر على الوجه الأعلى للحافة، ويأخـذ شكل مثلثات صامتة، ومتوالية أفقياً، وتكون قـواعدها مستندة إلى الجزء الخارجي للبـدن، ورؤوسها متجهة إلى الجزء الداخلي للبـدن (لوحـة ٢ : ٤). وثالثهـا يتمثل بعنصر تكونـه سلسلة من الأشرطة العموديـة المتوالية أفقياً، أو الأفقيـة المتوالية عمودياً، والتي تظهر بهيئة نسيج بيت الشعـر (لـوحـة ٢ : ٥). ورابعهـا يتمثل بأشرطـة أفقيـة تتفـاوت في عرضها، فأحياناً تكون بعرض رأس الأصبع (لوحة ٢ : ٦)، وأحياناً أخرى تكون أعرض من ذلك (لوحة ٣ : ٧).

• الدراسة المقارنة •

استناداً إلى السمات المذكورة قبلُ فإن الصنف الفخاري لهذه المجموعة يماثل ما يعرف في بلاد الرافدين باسم فخار العُبيد، فلون العجينة الفخارية المخضر، والعناصر الزخرفية، وأشكال الآنية، والمقبض الذي يظهر بهيئة العروة المثقوبة، تتوافر في فخار العُبيد من المواقع المكتشفة في بلاد الرافدين (٢٢).

وبالنسبة لما نُشر من شرقي المملكة العربية السعودية، وخاصة المواقع الرئيسية مثل الدوسرية، فيوجد فيه ما يتصف بالسمات المذكورة قبلُ (٢٣). فمن الوصف المختصر الذي أوردته جريس بوكهلدر وميرني جولدنج لفخار الدوسرية(٢٤)، يبدو أن المجموعة الحالية تماثلها تماماً. فمن حيث لون العجينة الفخارية وسماتها، وأشكال الآنية، ووجود العروة المثقوبة أفقياً، والكسر المطلية بكاملها باللون الأسود، والآنية ذات الأشكال الجؤجؤية، يلاحظ أن جميعها قد وصفت ضمن فخار الموقع المذكور أعلاه (٢٥). وهناك تشابه بينه وبين الفخار الذي نشره عبد الله المصري من الدوسرية، وخاصة العنصر الزخرفي المتمثل بالمثلثات الصامتة، والذي وجده في المستوى الثاني(٢٦)، والمستوى الثالث(٢٧)، والمستوى الرابع(٢٨) في حفريته، وهي المستويات التي وجد فيها الفخار الذي بموجبه أُرِّخت فترة العُبيد(٢٩)، والتي يعتقد أن الموقع قد هجر خلالها(٣٠).

ويوجد في المجموعة التي نشرها عبد الله حسن المصري من موقع «أبو خميس» ما يماثل المجموعة الحالية. فمن حيث العجينة الفخارية وسماتها فالتوافق تام(٣١). أما بالنسبة للعناصر الزخرفية فيظهر في المجموعة المشار إليها عنصر الأشرطة الأفقية والعمودية(٣٢)، وعنصر المثلثات الصامتة المدهونة التي تظهر على الجزء الأعلى للحافة(٣٣). أما بقية العناصر الزخرفية فهي جديدة بالنسبة للموقع.

وبالنسبة للمقارنة مع المجموعات الفخارية المنشورة من المواقع الأثرية الأخرى في المملكة العربية السعودية فإن عنصر المثلثات الصامتة هو الوسيلة الوحيدة، حيث يظهر في فخار موقع مقابر جنوب الظهران[٣٤]، وتيماء[٣٥] وموقع قُرَيَّة[٣٦]. وتجدر الإشارة إلى أن الفخار المعني هنا من المواقع المذكورة يؤرخ لفترات متأخرة عن تاريخ فترة العُبيد، وتقع جميعها بين ١٨٠٠ و١٣٠٠ قبل الميلاد.

• الاستنتاج •

يمكننا أن نستنتج من الدراسة الحالية ثلاث نقاط مهمة لم يسبق أن أثيرت في الدراسات الخاصة بفخار فترة العُبيد. أولها تتمثل باستمرارية فخار موقع (أبو خميس) والتي تبدو أنها شبيهة باستمرارية فخار موقع الدوسرية وعليه فإن الاعتقاد بأن موقع (أبو خميس) متأخر عن موقع الدوسرية بحاجة إلى إعادة نظر على ضوء عمل ميداني جديد.

وثاني النقاط تتمثل في أمور ثلاثة هي: ١ـ استخدام الدولاب الفخاري السريع الذي لم يكن معروفاً خلال الفترة[٣٧]. ٢ـ الصلابة العالية التي تعكسها بعض الكسر، التي تدل على استخدام أفران ليس هناك دليل على معرفتها خلال الفترة المعنية هنا. ٣ـ استمرار ظهور بعض العناصر الزخرفية على فخار الفترات الأحدث عهداً من فترة العُبيد. وتوحي الأمور الثلاثة بأن هناك بعض الآنية في مجموعة فخار فترة العُبيد التي يمكن أن تؤرخ لفترة متأخرة.

وثالث النقاط تتمثل بأن هناك مادة أثرية تعود للفترة الإسلامية جاءت من الدوسرية، وأبو خميس حيث نُشرت في دراسة دونلد ويتكومب[٣٨] قطع أثرية من موقع «أبو خميس»[٣٩]، وموقع الدوسرية[٤٠]، وموقع رقمه «٤»[٤١]، وموقع رقمه «٧»[٤٢]. وعليه فإن استيطان تلك المواقع لا يقتصر على فترة

العُبيد، كما نصت عليه الدراسات السابقة. ولذا نقترح أن ينفذ عمل ميداني على ضوء نتائجه يمكن معرفة نوعية الاستيطان الإسلامي في المواقع المذكورة سابقا.

• وصف القطع الفخارية •

١ ـ جزء من حافة وبدن، عجينتها رمادية مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، مسامية، وصلبة، ومطلية بطبقة دهان أسود يظهر على السطح الخارجي، والسطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية ما عدا الحافة.

٢ ـ جزء من حافة وبدن عجينتها بيضاء مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، مسامية، وصلبة ومزخرفة بدهان أسود يظهر على السطح الخارجي، والسطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وممتاز، وصناعتها دولابية.

٣ ـ جزء من حافة وبدن عجينتها صفراء مخضرة تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، ويتخللها تجاويف، وهي مسامية، وصلبة جداً، ومزخرفة بدهان أسود اللون على السطح الخارجي حتى الجزء الداخلي للحافة، وهي مصقولة على السطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية.

٤ ـ جزء من حافة وبدن عجينتها رمادية مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، ولها لب رمادي، ومسامية، وصلبة جداً، ومصقولة على الخارج، ومزخرفة بدهان أسود على سطح الحافة العلوي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية.

٥ ـ جزء من بدن وممسك، عجينتها رمادية مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء بها تجاويف صغيرة المساحة، مسامية، وصلبة، ومزخرفة بدهان أسود على السطح الخارجي، والسطح الداخلي، وشواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية.

٦ـ جزء من بدن، عجينتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، وهي مسامية، وصلبة، ومزخرفة بدهان أسود على السطح الخارجي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية.

٧ـ جزء من بدن، عجينتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، وهي مسامية وصلبة، ومزخرفة بدهان أسود على السطح الداخلي فقط، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية.

٨ـ جزء من بدن، عجينتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، وهي مسامية، وصلبة، تبدو آثار العجلة الفخارية على السطح الداخلي والسطح الخارجي، وهي مصقولة على السطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية.

٩ـ جزء من بدن، عجينتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، مسامية، وصلبة جداً، ومصقولة على السطح الداخلي، والسطح الخارجي، تبدو آثار العجلة الفخارية على السطح الداخلي، والسطح الخارجي، وشواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولابية.



الهوامش

(١) Bibby, T. G., **Looking for Dilmun**. Great Britain, Richard Clay Ltd, Bungay, Suffolk, 1984, pp. 393-394.

(٢) Burkholder, G., "Ubaid Sites and Pottery in Saudia Arabia", **Archeaology**, 25, 1972, pp. 264-269. Bibby, T.G., "The al-Ul-Ubaid Culture of Eastern Arabia". **Proceedings of the Seminar for Arabian Studies**, vol. 2: 1973, p. 21-24; Bibby, T. G., Preliminary Survey in East Arabia 1968, Jutlandland Archaeological Society Publication, XII. Copenhagen, 1973, p. 64. Burkholder, G., and M. Golding, "Surface Survey of al-Ubaid Sites in Eastern Province". In: H. Field (ed.), **Contribution to the Anthropology of Saudia Arabia.** Florida: Field Research Projects, 1971, pp. 50-54.

(٣) على سبيل المثال انظر: Bibby, T. G., **Preliminary Survey**, Fig. 65; Bibby, T. G., **Looking for Dilmun**, Fig. 32.

وانظر أيضاً: إدارة الآثار والمتاحف، مقدمة لآثار المملكة العربية السعودية. الرياض: إدارة الآثار والمتاحف، ١٩٧٥م، ص ٥٢.

(٤) Masrt, A. H., **Prehistory in Northeastern Arabia. The Problem of Interregional Interaction**. Miami: Field Research Projects, 1974.

(٥) Burkholder, G., "Ubaid Sites and Pottery in Saudi Arabia". **Dilmun**, 8: 1975, pp. 4-8; Masry, A. H., "A Reply to J. Oates et al., Seafaring Merchants of Ur". **Antiquity**, 52, 1978, pp. 46-47; Oates, J. "Prehistory in Northeastern Arabia". **Antiquity**, 50, 1976, pp. 20-31; Oates, J. "Seafaring Merchants of Ur?". **Antiquity**, 51, 1977, pp. 221-234; Oates, J. "Ubaid Mesopotamia and its Relation to Gulf Countries". In: B. de Cardi, **Qatar Archaeological Report Excavations 1973**. Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 42, 45. Oates, J. "The Gulf in Prehistory". In: H. A. al-Khalifa and M. Rice (eds.), **Bahrain through the ages; the Archaeology**. Bahrain: the Ministry of Information, 1986, pp. 79, 86.

(٦) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Figs. 68-73; 75-77; 78, nos. 1-2; 79-80; 82-83; 85; 87-88; 90-91.

(٧) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 133, note 1.

(٨) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, pp. 132-133.

(٩) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 137.

(١٠) Mary, **Prehistory in Norheastern Arabia**, p. 134.

(١١) Al-Dosary, .A. **"Carte Archéologique Médiévale de la Region d'Al-Sharqiyya, En Arabie Séoudite"**. Unpublished Ph. D. Thesis, Lyon, 1990-1991, 1, pp. 166-167.

(١٢) Burkholder, G., and M. Golding, "**Surface Survey**", p. 52.

(١٣) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 137.

(١٤) Al-Dosary, "**Carte Archéologique**", 2, p. 28.

(١٥) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, pp. 136-137, 140.

(١٦) انظر هامش رقم ٦.

(١٧) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 174.

(١٨) المصري، عبد الله حسن، «آثار شرقي الجزيرة ودورها في نشأة حضارة سومر». الدارة ٤، ١٣٩٦هـ، ص ٧٢.

(١٩) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 141.

(٢٠) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 134.

(٢١) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 174.

(٢٢) عبدكار، أكرم محمد، «فخار عصر العبيد في العراق». سومر ٤٤، ١٩٨٥ـ١٩٨٦م: ١٠ـ٣٣.
وانظر أيضاً: Mellaart, J., **The Neolithic of the Near East**. London: Thames and Hudson Ltd, 1981, pp. 176-178.

(٢٣) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Pls.

(٢٤) Burkholder, and Golding, "**Surface Survey**", pp. 51-52.

(٢٥) Burkholder, and Golding, "**Surface Survey**", p. 51.

(٢٦) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Fig. 55, no. 5.

(٢٧) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Fig. 60, no. 3.

(٢٨) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Fig. 63, no. 2.

(٢٩) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Figs. 33-67.

(٣٠) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 122.

(٣١) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 136.

(٣٢) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Figs. 87, no. 4; 88, no. 4.

(٣٣) Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Figs. 68, no. 2; 79, no. 3; 87, no. 3.

(٣٤) زارينس، يوريس وعلي المغنم ومحمود كمال، «تقرير مبدئي عن حفرية الظهران/ المدافن (٢٠٨ـ٩١) الموسم الأول ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م». الأطلال، العدد الثامن ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، لوحة ٤١، رقم ١٦.

(٣٥) بودن، جارث وكريستوفر أيدنز وروبرت ميلر، «التنقيبات الأولية في تيماء ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م». الأطلال. العدد الرابع، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، لوحة ٦٤، رقم ٢؛ لوحة ٦٥، رقم ١٢.

(٣٦) إنجراهام، مايكل وآخرون، «التقرير المبدئي عن مسح المنطقة الشمالية الغربية (مع لمحة موجزة عن مسح المنطقة الشمالية)». الأطلال. العدد الخامس، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، لوحة ٧٩، رقم ١٦.

(٣٧) أبو الصوف، بهنام، «ملاحظات حول نشأة دولاب الفخاري وتطوره في العراق». سومر، ٢١، ١٩٦٥، ص ص١١٩ الهوامش ٢_٣، ١٢١.

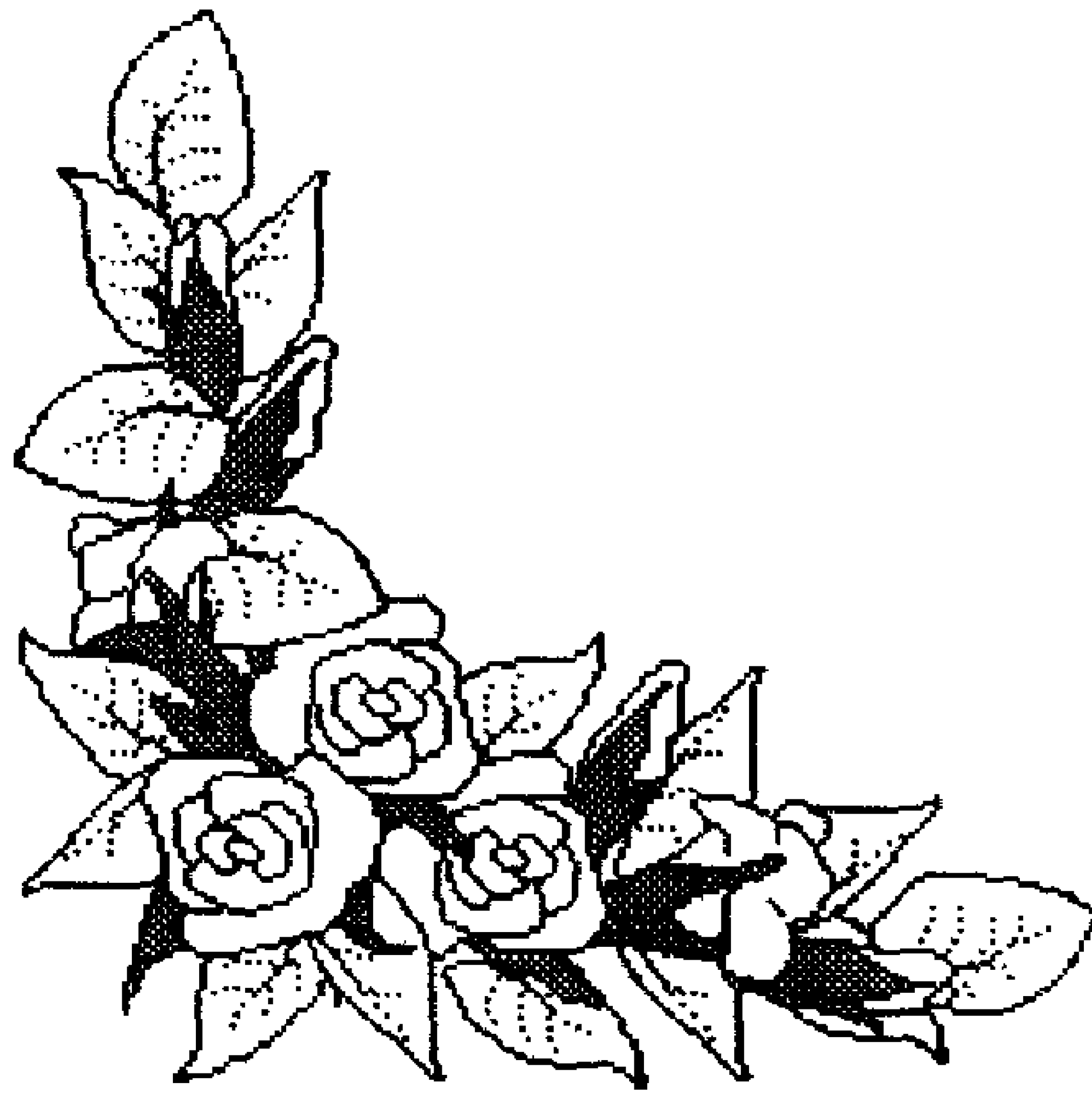
(٣٨) ويتكومب، دونالد، «آثار واحات الأحساء في العصر الإسلامي». الأطلال. العدد الثاني. ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م ص ص. ١٠٩ _ ١٣٣.

(٣٩) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات ٧٩: ١٢، ١٩؛ ٨٠: ٨؛ ٨١: ١٨؛ ٨٢: ٢٢_٢٣.

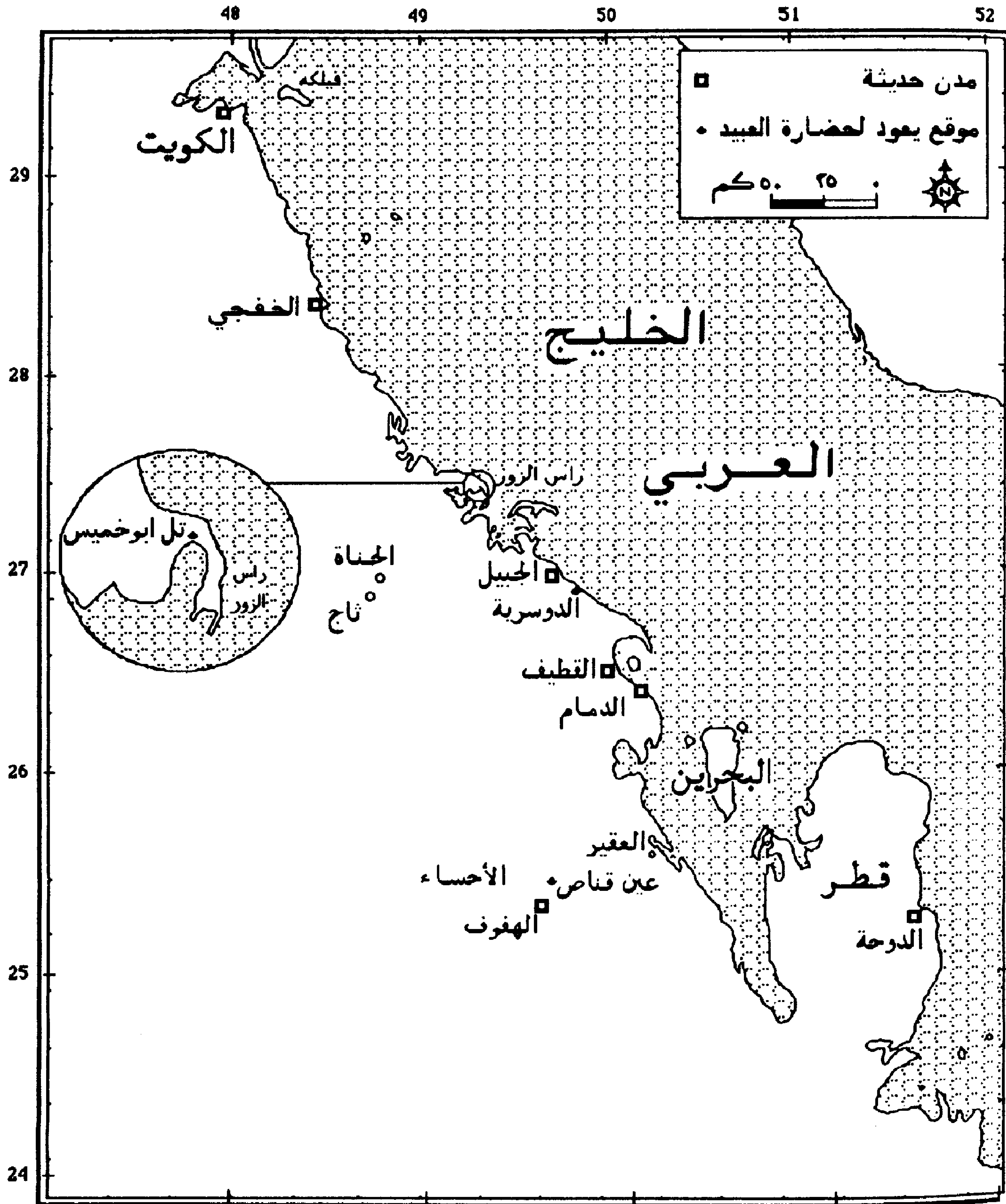
(٤٠) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات ٧٨: ١٤؛ ٨١: ١١؛ ٨٢: ٢٤؛ ٨٣: ٣، ١٢؛ ٨٤: ١٢، ١٩، ٣٤، ٣٧.

(٤١) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات، ٧٧: ٣، ١٨؛ ٧٨: ١٩، ٢٧، ٣٩.

(٤٢) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات، ٨٢: ١، ٣، ١٧، ٣٠؛ ٨٣، ١٥؛ ٨٤: ٢٤_٢٧.



● شكل ١ ●



الخريطة من عمل الكاتبين

خريطة توضح أهم المواقع التي عثر فيها على فخار يعود لحضارة العبيد

● شكل ٢ ●

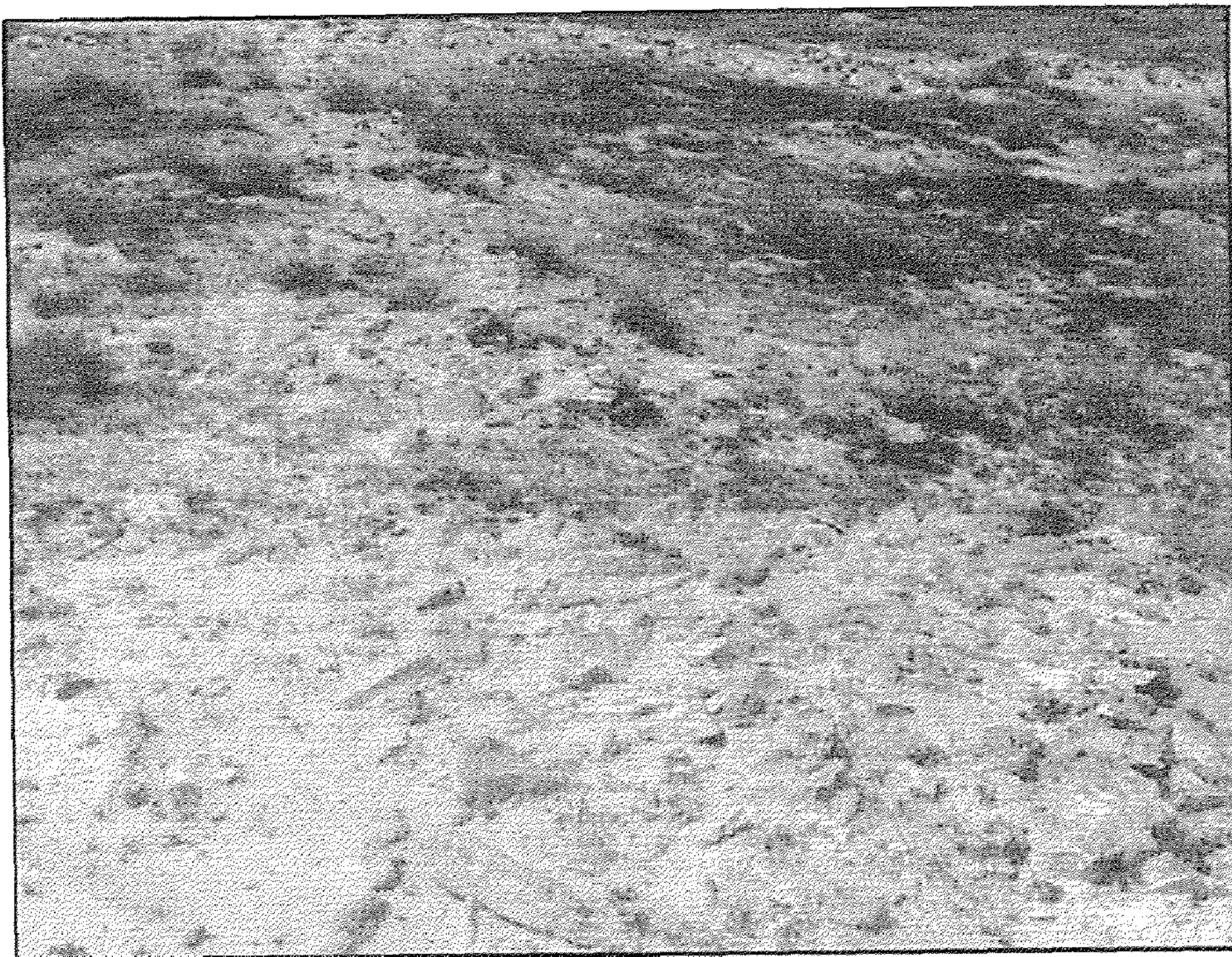


١ - يتبين في الخلفية جزء من رأس الزور ، وفي الوسط آثار التخريب ،
وفي اليمين واليسار أجزاء من الموقع

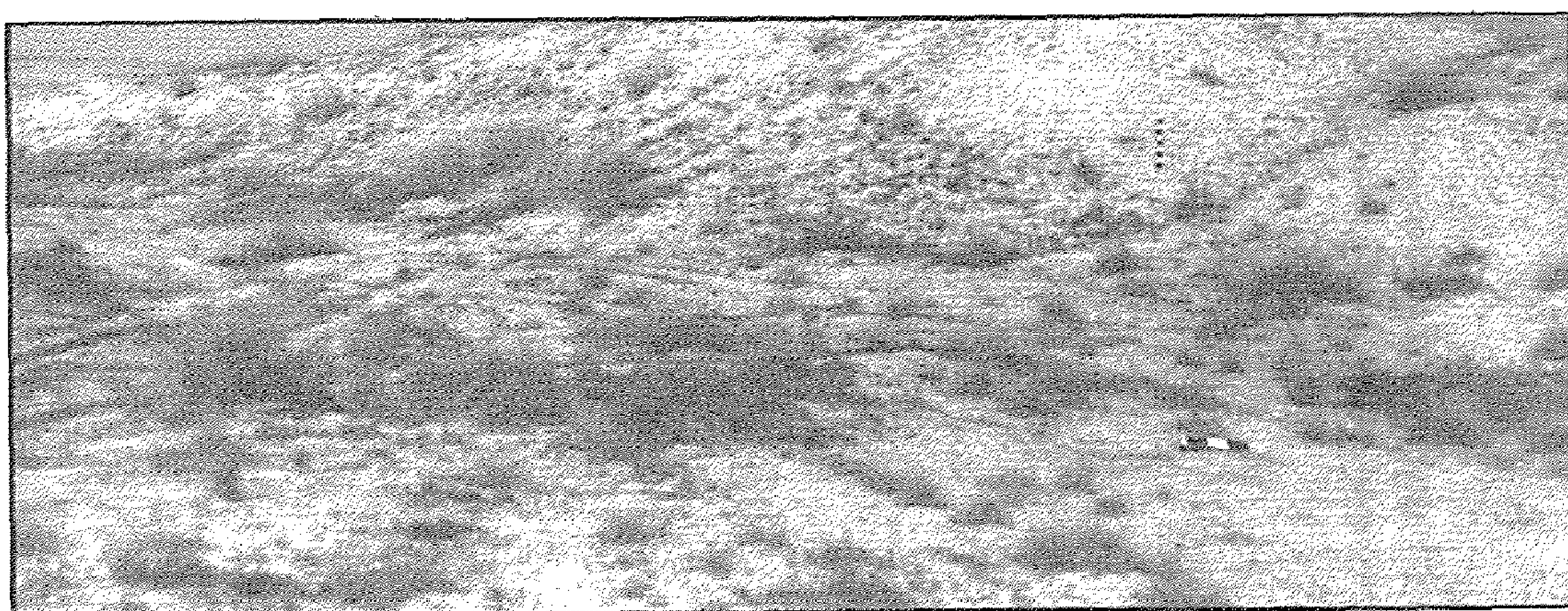


٢ - يتبين جزء من الموقع وفيه تتضح بعض القباب التي توجد في التل

● لوحة ٣ ●

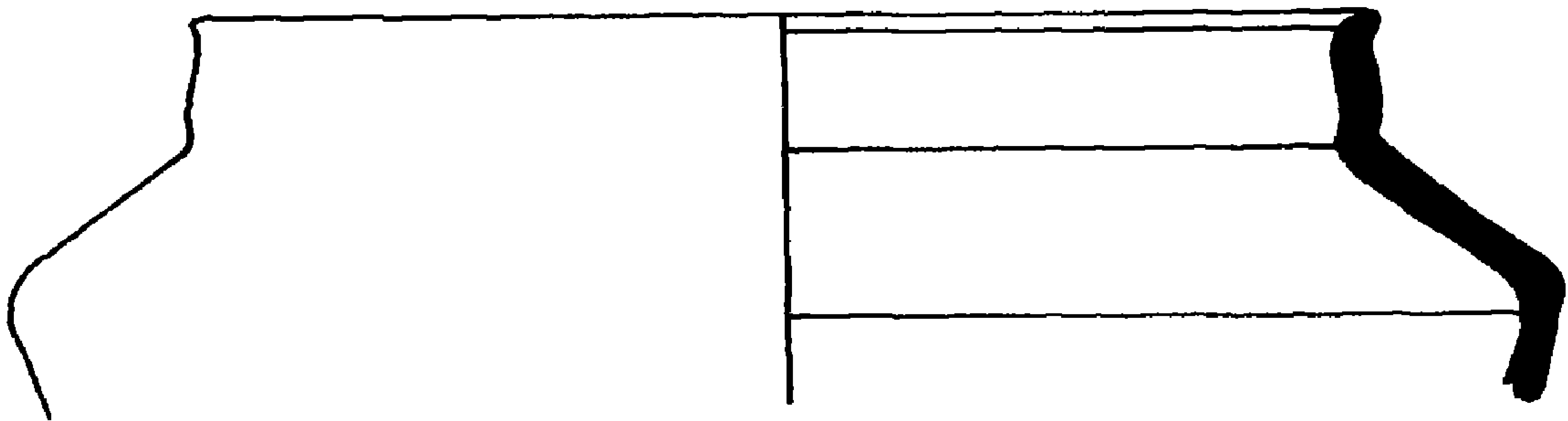


١ ـ يتبين في الوسط جزء من الجدار السياجي وأكوام الحجارة
التي تدل على وجود أبراج

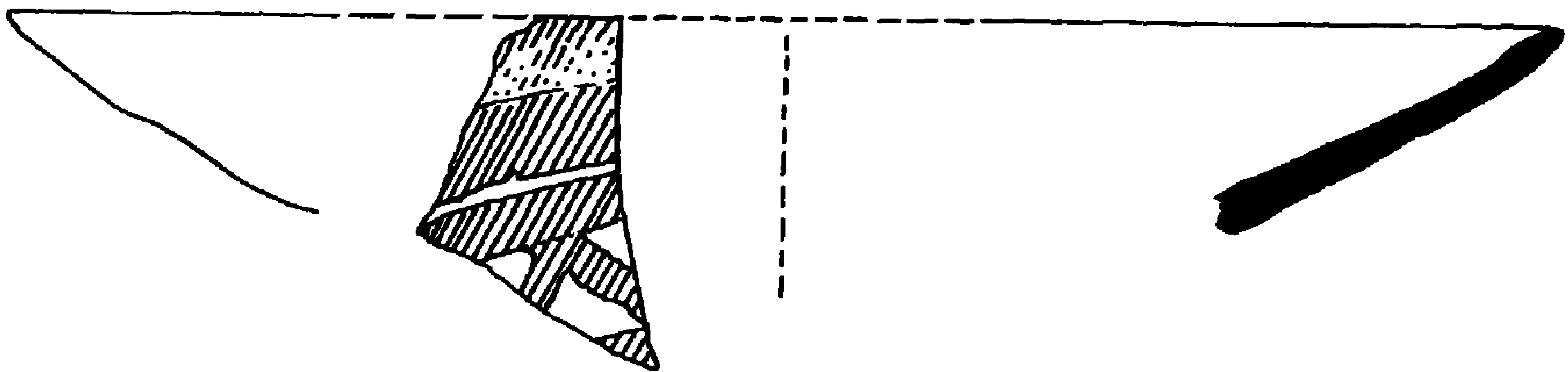


٢ ـ يتبين جزء من الموقع يبين مقدار ارتفاعه بالنسبة للأرض المجاورة

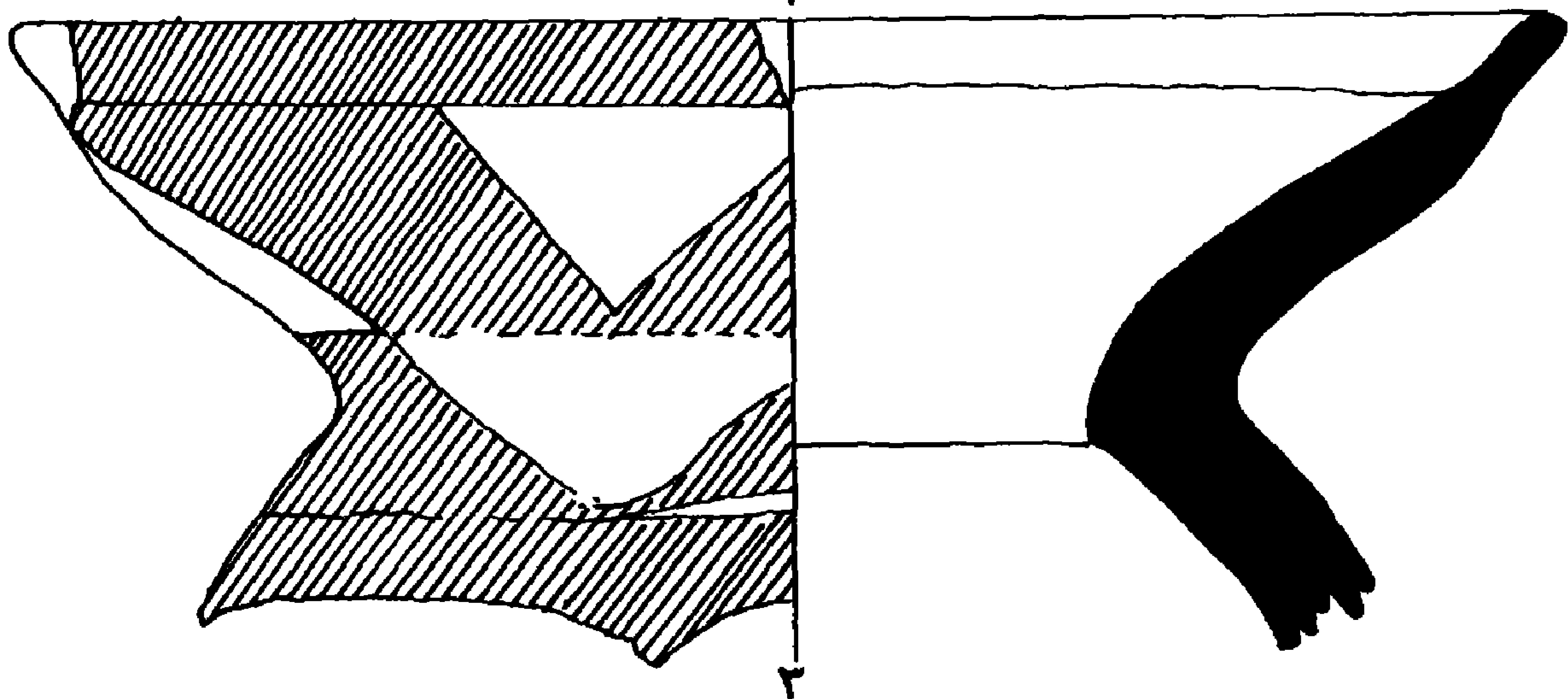
● لوحة ١ ●



١

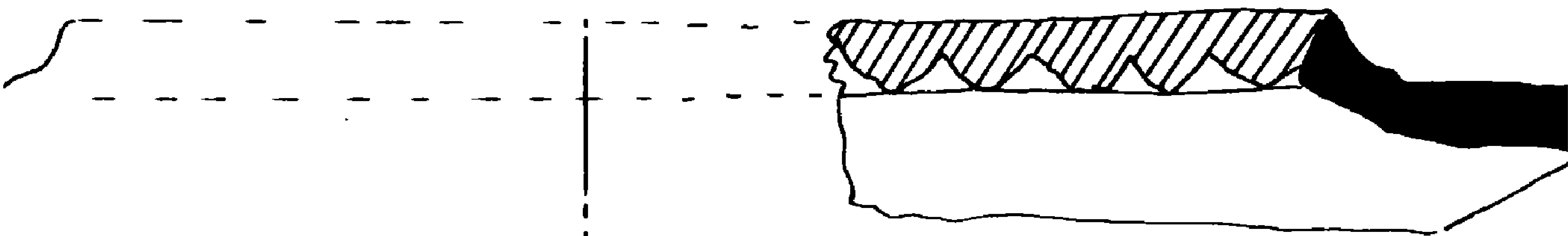


٢

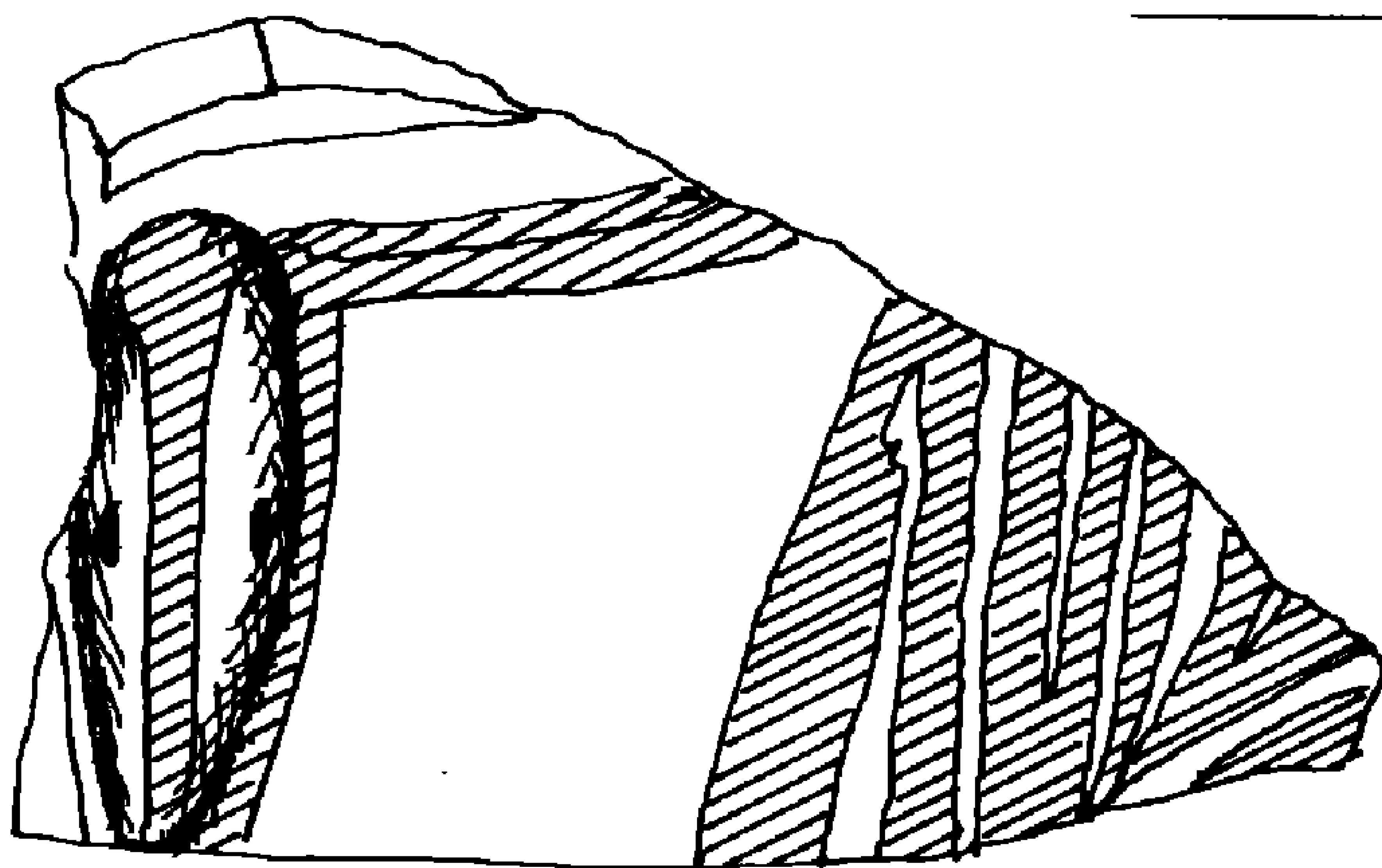


٣

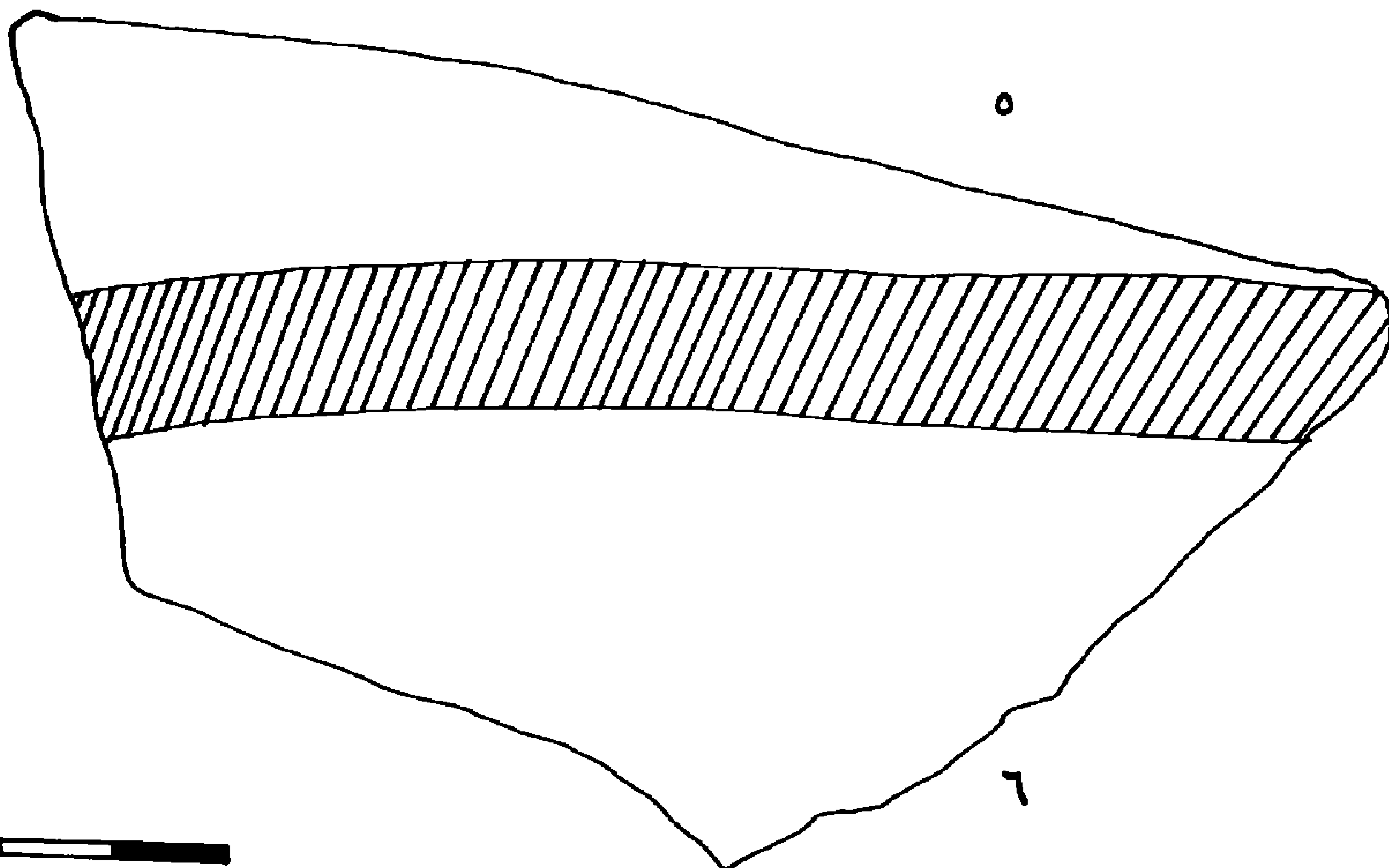
● لوحة ٢ ●



٤



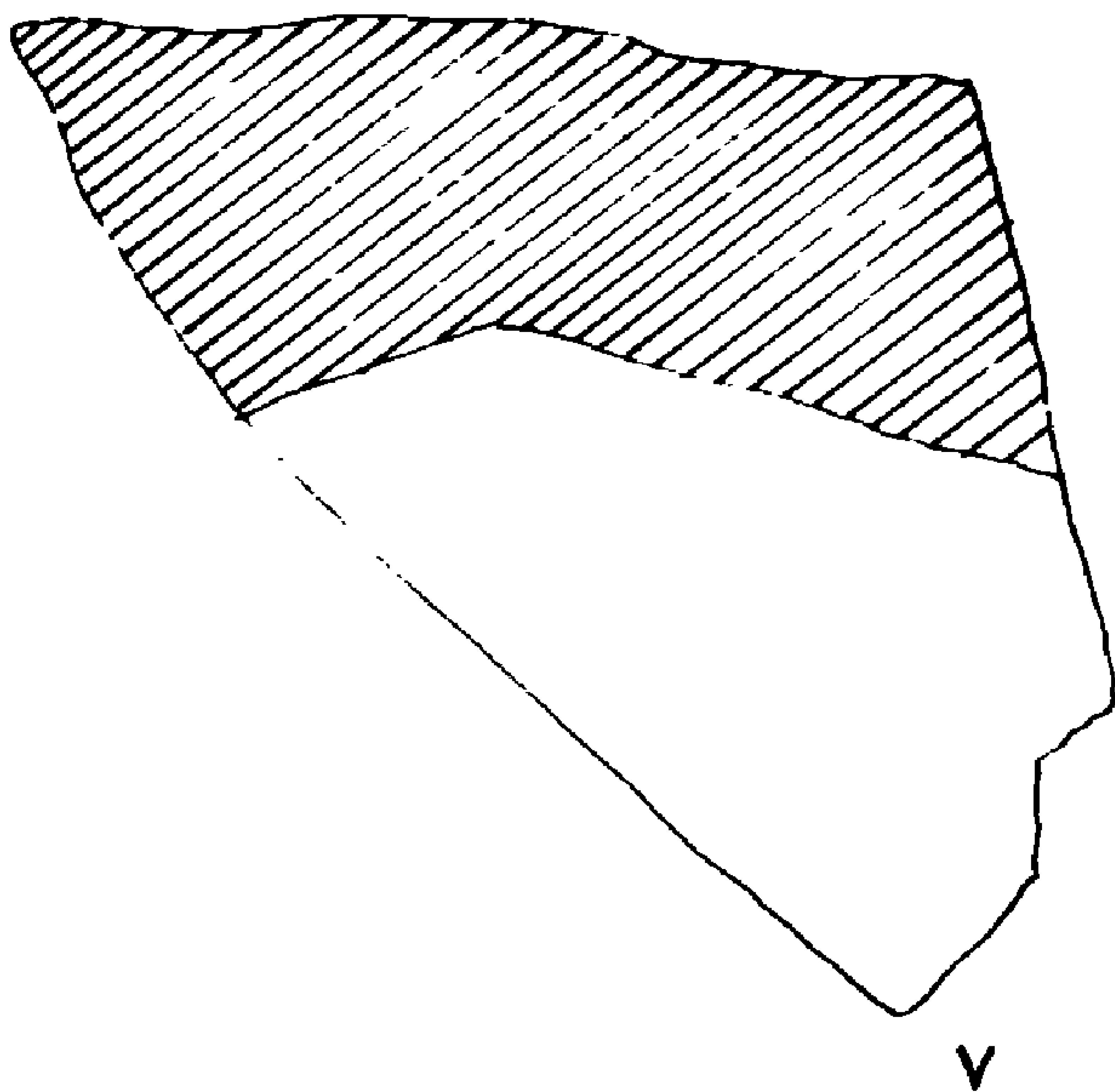
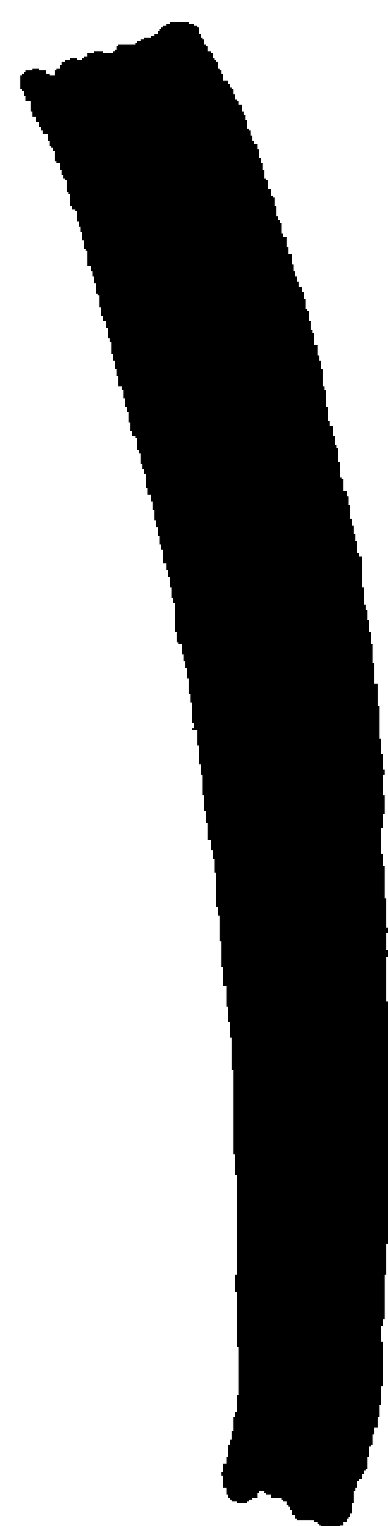
٥



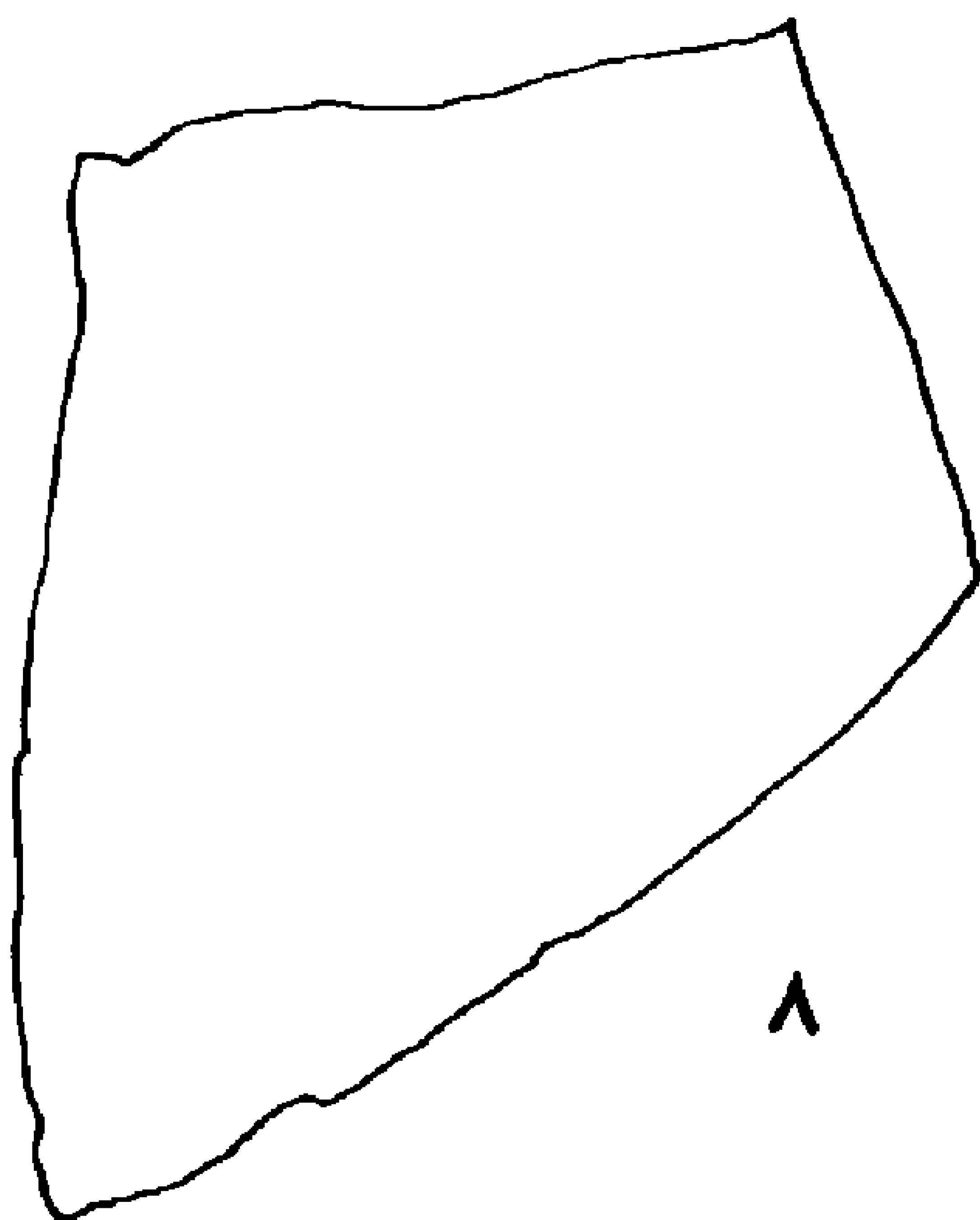
٦



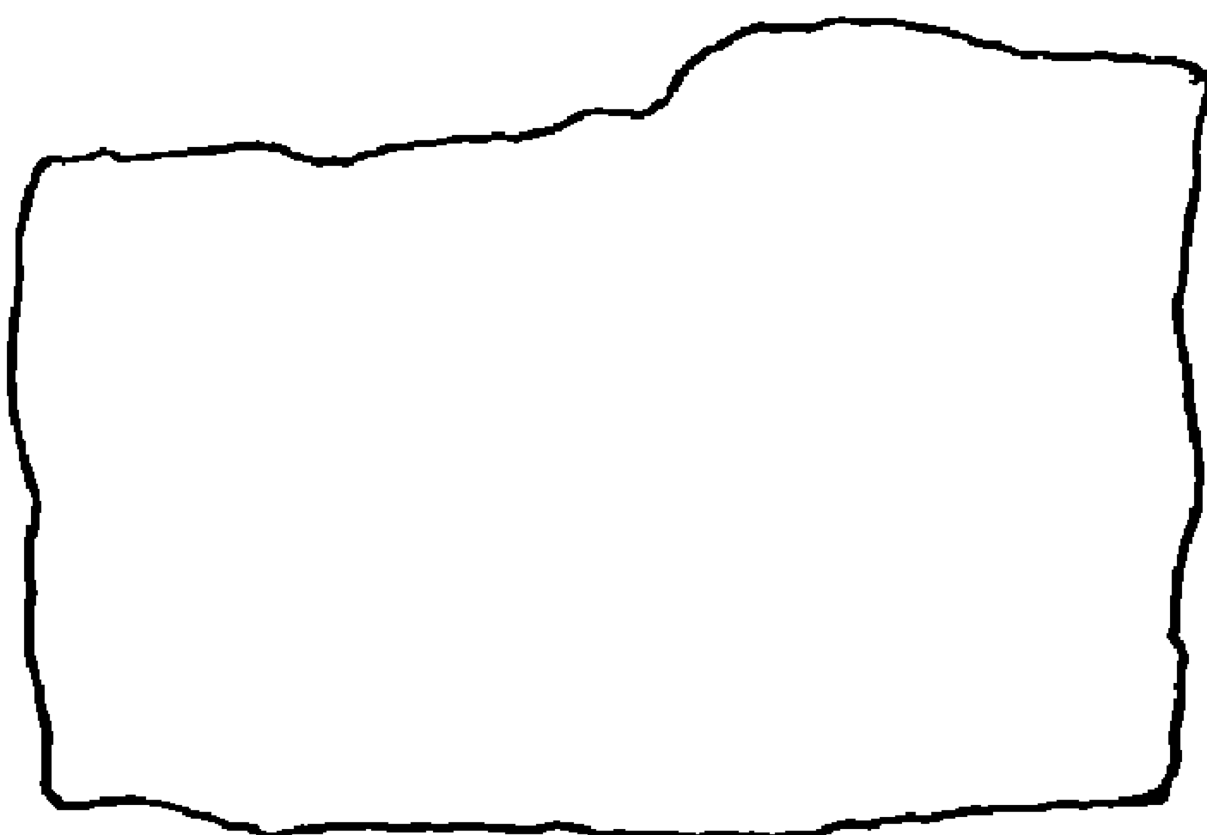
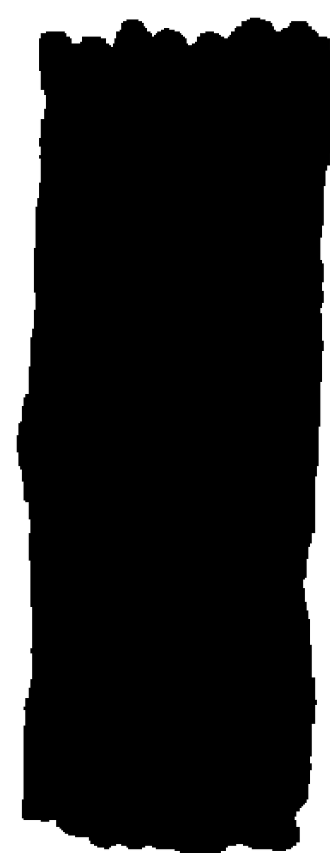
● لوحة ٣ ●

٧




٨

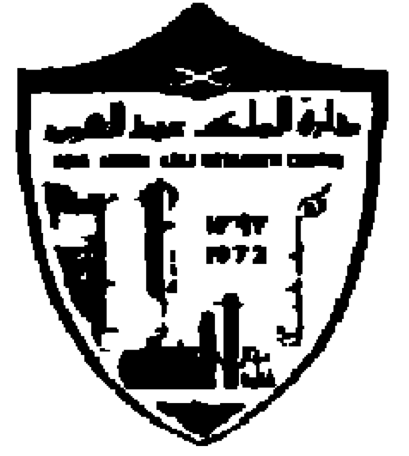



٩



رسم المصحف
بين التحرز والتحرر

د. زيد عمر مصطفى



الحمد لله الذي يسر كتابه فقال : ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ ﴾(١) والصلاة والسلام على رسول الله ، الذي بلَّغ ما أنزل إليه من ربه ، ورضوان الله تعالى على صحابة رسوله الكرام الذين حملوا الرسالة بصدق وأمانة ، وبعد .

رسم المصحف وما يقال بشأنه ، قضية قديمة حديثة ، تعاقبت عليها دراسات شرعية ، ولغوية ، وتاريخية ، وتربوية ، واستحوذت على نصيب وافر من اهتمامات المجامع الفقهية واللغوية في حدود إمكاناتها .

وترددت في هذا المقام أسئلة محددة ، حتى باتت معروفة مألوفة لدى أهل الشأن ، لِمَ يختلف المصحف في كتابة بعض الكلمات عن الإملاء الحديث ؟

هل هو تميز - من الشارع - مقصود ؟ فينبغي التسليم له ، أو هو خطأ من الكتَّاب مردود ؟ يحتاج إلى إعادة النظر فيه .

إن كانت الأولى ، فما الحكمة من هذا الاختلاف ؟ وإن كانت الثانية ، فهل تجوز إعادة كتابته في ضوء قواعد الإملاء الحديثة ؟ .

أسئلة كثيرة، والإجابات أكثر، إن جاز أن نطلق عليها هذا الوصف، إنها وجهات نظر صدر كل منها عن معتقد سابق، فمنهم من تحرز للرسم وأغلق الباب تجنباً للمحظورات، ومنهم من تحرر منه لمسوغات، ثم تصيد كل فريق الأدلة فيما بعد، ولكن علامات الاستفهام ما زالت قائمة.

وليس في دراسات السابقين على أهميتها وكثرتها ما يجيب - فيما أعلم - عن كل هذه الأسئلة؛ لأنها دراسات عنيت بتوجيه ظواهر الرسم الموجودة في المصحف [٢].

ودراسات المتأخرين لم تختلف كثيراً عن سابقتها [٣]، فقد كررت ما قيل في أغلب أحوالها. وحيث إن كثيراً من نتائج هذه الكتابات لا تركن النفس إليها، ولا يعتمد عليها فإن الحاجة ما زالت قائمة إلى مزيد من الدراسات، لعلها تأتي ببعض الإجابات، وهي دعوة إلى أهل الشأن الفضلاء.

وآمل أن تكون هذه الدراسة لبنة تضاف إلى جهود المتقدمين الذين حازوا فضل السبق. وكلا وعد الله الحسنى.

والله الموفق.

نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ مقروءًا لا مكتوبا، ويستفاد من الآثار الواردة بهذا الشأن أن جبريل كان ينزل بالقرآن حسب الحاجة، خمس آيات، وعشر آيات، وربما أقل وأكثر، فقد صح نزول العشر آيات في قصة الإفك جملة، وصح نزول عشر آيات من أول المؤمنين جملة، وصح نزول غير أولى الضرر وحدها، وهي بضع آية (٤).

وقد جعل بعض العلماء من حكم نزوله مفرقا أنه كان ينزل مقروءًا لا مكتوبا، بخلاف التوراة مثلاً، التي نزلت جملة واحدة، مكتوبة.

يشير إلى هذا قوله تعالى في شأن التوراة ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا ۚ سَأُو۟رِيكُمْ دَارَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (٥) وقوله تعالى ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ ۖ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾(٦).

كان النبي ﷺ إذا تلقى الآيات حفظها، ودعا أحد كتاب الوحي، سواء في مكة أم في المدينة وأملى عليه ما نزل، يقول زيد بن ثابت رضي الله عنه وهو أشهر كتّاب الوحي (كنت جار رسول الله فكان إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي)(٧).

وقد حدَّث البراء بن عازب فقال (لما نزلت لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله، قال النبي ﷺ ادع لي زيداً وليجئ باللوح والدواة والكتف)(٨).

فكان النبي ﷺ يأمر كتاب الوحي بكتابة ما ينزل من القرآن الكريم، دونما تدخل في كيفية الرسم، كما يفهم من الأحاديث المتقدمة، التي تضمنت مطلق الأمر بالكتابة فقط.

وبغض النظر عـن كونـه أميًّا[٩]، لا علم لـه بـرسم الكلمات فإنـه ﷺ تـرك الكُتَّاب وشأنهم، في كتابة القرآن حسب ما تعارفـوا عليه من قواعد كتابية آنذاك حتى أتموا كتابته كـاملا في عهده ﷺ وتحت إشرافه، حيث كـان ينصب توجيهه لهم على تحديد مـوضع الآيات فيقول (ضعوا هـؤلاء الآيات في السورة التي يـذكر فيها كذا وكذا، أو ضعوا آية كذا في موضع كذا)[١٠].

وقد أعيدت كتـابة القرآن الكريم في خـلافة أبي بكر الصـديق رضي الله عنه، حين جمع في صحف خشية ضياع شيء منه، بموت بعض الحفاظ من الصحابة الكرام، في حروب الردة، وفي غيرهـا.

فقد كلَّف أبو بكر لجنة للقيام بهذه المهمـة، على رأسها زيد بن ثابت، الذي قال لـه ولعمر رضي الله عنهم (اقعـدا على باب المسجـد فمن جاءكما بشـاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه)[١١].

ولم يتضمن أمر أبي بكر غير مطلق الكتابة، فليس فيه أية إشارة إلى كيفية رسم الكلمات، وإنما اكتفى بقوله اكتباه، أي في ضوء مـا يتعارف عليه الناس، وهذا هو المألوف في كل أمر بالكتابة من شخص إلى آخر، إذ العرف له اعتبار.

ولما اتسعت الفتـوحات الإسـلامية ظهـرت بوادر خـلاف بين المسلمين حول قراءة القـرآن، فرأى عثمان بن عفان بـاقتراح من حذيفة بن اليمان، ومبـاركة من الصحابة الكرام أن ينسخ الصحف التي كتبت في خـلافة أبي بكر ويرسل بنسخ منها إلى الأمصـار، ليرجع إليها ويعتمد عليهـا، وقد انتدب أربعـة مؤهلين لهذا الأمر الجليل، وعلى رأسهم زيد بن ثابت صاحب الباع الطويل في هذا المجال.

جاء في حـديـث أورده البخـاري (فأرسل عثمان إلى حفصـة أن أرسلي إلينـا بالصحف ننسخهـا في المصاحف ثم نردهـا إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان

فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القُرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم) (١٢).

وقد اختلفوا يومئذ في كيفية كتابة **التابوت**، فقال زيد التابوه بالهاء، وقال القرشيون بالتابوت بالتاء، فرفع اختلافهم إلى عثمان فقال : اكتبوه التابوت فإنه نزل بلسان قريش (١٣).

تضمنت الآثار التي تحدثت عن كتابة المصحف في عهد عثمان إشارة إلى طرف من الرسم، فقد وجه عثمان اللجنة إلى الاحتكام إلى لغة قريش، وقد اختلفوا في كتابة كلمة **التابوت**، وفي كلمات أخرى يسيرة بيد أنها إشارات تتصل بالقراءة - إذ إنها سنة متبعة - أكثر من صلتها بالرسم، وإن قيل إن الأصل مطابقة الرسم للفظ (١٤)؛ لأن اللفظ أسبق، ويحمل الخط عليه، لكنا لا نملك أن نقول إن الاختلاف تطرق إلى رسم الكلمات، من حيث هو رسم وإملاء؛ لأن الآثار لا تنطلق بهذا.

تلقى المسلمون آنذاك القرآن الكريم بالقبول، وكان أن انعقد إجماعهم على نصه ورسمه (١٥)، وكان فيهم اثنا عشر ألف صحابي، أما انعقاد إجماعهم على نصه فأمر ظاهر لا نزاع فيه؛ لأنه النص عَيْنَه الذي أوحاه الله تعالى إلى رسوله الكريم ﷺ دونما زيادة أو نقصان، وذلك مصداق قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (١٦).

وأما إجماعهم على رسمه وتلقيهم له بالقبول، فلأنه كتب على ما ألفوه من قواعد في كتاباتهم بعامة، ولهذا لم يروا في رسمه ما يوحي بخروج عن المعتاد عندهم، وعن المألوف في كتابتهم.

فهذا ابن قتيبة المتوفى سنة (٢٦٧هـ) يتردد في مخالفة ما اعتاد عليه الناس، في كتابة بعض الكلمات، مثل الصلاة، والزكاة، والحياة، حيث كانت تكتب بالواوا [الصلوٰة، الحيوٰة] فيقول (ولولا اعتياد الناس لذلك في الأحرف الثلاثة، وما في مخالفة جماعتهم لكان أحب الأشياء إلى أن يكتب هذا كله بالألف) (١٧). مما يعني أن كتابتها بالواو، كانت مألوفة وقت نزول القرآن وبعده، وسنرى أنها كانت كذلك قبل نزول القرآن.

استمر الأمر على هذا حينا من الدهر، إلى أن دعت الحاجة إلى إعادة النظر في طريقة رسم بعض الكلمات، بسبب اتخاذ اللغة العربية لغة العلم والتدوين، عند عامة المسلمين، مما دعا إلى العمل على ضبط طرائق الرسم تسهيلا على الناس، بخاصة أن بعض الكلمات كانت تكتب على أكثر من هيئة (١٨)وهو ما كان شائعا في قواعد الهجاء آنذاك.

أعيد النظر في رسم كثير من الكلمات في ضوء ما بدا لعلماء الرسم والعربية من قواعد تعارفوا عليها، منها أن الأصل في الكتابة مطابقة الخط للفظ، بتقدير الابتداء به، والوقف عليه.

وبانتشار استعمال القواعد التي وضعها العلماء للكتابة ظهر ما يسمى بقواعد الهجاء أو الإملاء، أو علم الخط القياسي، ويسمى أيضا الاصطلاحي، وهجر الناس تدريجيا الصور القديمة للرسم والإملاء، بيد أن نساخ المصاحف وعلماء هذا الشأن لم يلتفتوا إلى هذه القواعد المستحدثة، وظلوا يحافظون على الرسم كما ورد في المصاحف العثمانية، حتى في عامة كتابتهم، بخاصة أن عامة هذه القواعد مأخوذ من رسم المصحف، إلا في بعض المواطن التي طرأ عليها تغيير.

ورأينا في كل فريق من يتشدد فيما يعتقد، ويُخطِّئ غيره. وخير مثال على هذا

اختلافهم في كتابة كلمة إذن، حيث قال المبرد لا تجوز أن تكتب إذن إلا بالنون، وقال إني لأشتهي أن أقطع يد من يكتبها بألف، فرد عليه أبو عبد الله الجهني بقوله : وقوله مردود غير مأخوذ به، بل يجب قطع يد من يكتبها بالنون في المصحف لمخالفة السواد[١٩].

لأنها وردت في المصحف بالألف كما في قوله تعالى ﴿وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا﴾[٢٠] لقد أدت هذه التوجهات إلى تعدد طرائق الكتابة [٢١]، فقد صار الاصطلاح في الكتابة على ثلاثة أنحاء اصطلاح العروض، واصطلاح كتابة المصحف، واصطلاح الكتاب، في غير هذين. ويفهم من هذا التقسيم أنه استقر في الأذهان أن لرسم المصحف وضعا خاصاً [٢٢]، فلا يقاس هجاؤه، ولا يخالف خطه، ولكنه يتلقى بالقبول على ما أودع في المصحف، وأطلق عليه اصطلاح الرسم التوقيفي، تجنبا لإخضاعه إلى قواعد الرسم القياسي، التي صار الاحتكام إليها، والاعتماد عليها.

وكاد أن يتسالم أهل الشأن على ما ارتضوه من تقسيم، وينتهي الأمر عند هذا الحد، لولا أن أثيرت قضية كتابة القرآن الكريم بالرسم المستحدث، أو ما عرف بالرسم القياسي، حين تحدث بعض العلماء عن جواز كتابة المصحف بالرسم الحديث، لمسوغات يرونها، ومنع هذا آخرون لأدلة بدت لهم.

تعددت آراء العلماء في هذه القضية، ويمكننا أن نجملها في المذاهب التالية :

١) ذهب جمهور الأمة إلى وجوب الالتزام بالرسم المصحفي، وعدم العدول عنه إلى غيره، لقناعتهم بأن ما قام به الصحابة الكرام كان صوابا لا يستدعي استدراكا عليهم، قال البيهقي [٢٣](من كتب مصحفاً فينبغي أن يحافظ على

حروف الهجاء التي كتبوا بها تلك المصاحف، ولا يخالفهم فيها، ولا يغير مما كتبوه شيئا، فإنهم كانوا أكثر علماً، وأصدق قلبا ولسانا، وأعظم أمانة منا، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم).

٢) ذهب فريق إلى جواز كتابة المصحف بالرسم الحديث، وربما أوجب ذلك إذا دعت المصلحة، على ما سيأتي بيانه.

٣) وذهب فريق آخر إلى التوفيق بين المذهبين المتقدمين، فقال بجواز كتابته بالرسم الحديث، للحاجة كتعليم الصغار، ومنهم من أجاز ذلك فيما ليس له صلة بالقراءات.

ونظرا لأهمية هذا الموضوع، ولتعلقه بأقدس نص عرفته البشرية، فقد سعى كل فريق إلى إيراد ما بدا له من أدلة لدعم موقفه.

سلك الفريق الأول طرائق متعددة في الاستدلال على ما ذهب إليه، فمنهم من احتج بأن رسم المصحف توقيفي (٢٤) وليس للصحابة فيه أدنى اجتهاد فالطاعن فيه طاعن فيما هو صادر عن الرسول ﷺ.

(وأغرب بعضهم عندما ادعى أن الخط كله توقيفي لقوله (٢٥) ﴿عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ وقال تعالى(٢٦) ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ وإذا كان كذا فليس ببعيد أن يوقف آدم وغيره من الأنبياء عليهم السلام على الكتاب) (٢٧).

ويروى في هذا المقام (٢٨) أن أول من كتب الكتاب العربي والسرياني والكتب كلها آدم عليه السلام قبل موته بثلاثمائة سنة، كتبها في الطين وطبخه، فلما أصاب الأرض الغرق، وجد كل قوم كتابا فكتبوه، فأصاب إسماعيل عليه السلام الكتاب العربي، وهذا الرأي الذي يشبه الأسطورة يتنافى مع واقع الكتابة بعامة، من حيث تطورها والاختلاف فيها، ويحتاج مثل هذا إلى خبر صحيح

وليس ثَـمَّ، ولا يشفع لأصحابه أن قالوا (٢٩)إن هذه العلـوم درست مع الأيام، وقلَّت في أيدي الناس، فجددها العلماء فيما بعد، ونفضوا غبار الزمن عنها.

وتنبغي الإشارة إلى أن القول بالتوقيف، وبوجود توجيه نبوي بهذا الشأن، لـم يكن محل اتفاق القائلين بوجوب الالتـزام بالرسم المصحفي، رغم أهميته في دعم قولهم، وأثره في صد كثير مما يثـار حول كتاب الوحي(٣٠) (إذ إن القول بالتوقيف يبدو أنـه قد ظهـر في وقت متأخر، وإن من قـال من العلماء المتقدمين بـوجوب الالتزام برسم المصحف لم يكن يقصد إلى شيء ممـا فهمه وقال به المتأخرون بشأن التوقيف).

يرى هـذا الفـريق أن الرسـول ﷺ كان يـوجـه كتبـة الـوحي إلى كيفيـة رسم الكلمات، بأمر رباني، ودليلهم ما ورد من أنه ﷺ وجه معاوية أحد كتبة الوحي - على الصحيح - إلى كيفيـة الكتـابـة حين قـال لـه (الق الـدواة وحـرف القلم وانصب الباء، وفـرق السين، ولا تعور الميم، وحسن الله، ومد الـرحمان، وجود الرحيم، وضع قلمك على أذنك اليسرى فإنه أذكر لك) (٣١).

ولا يسلم لهم هـذا الاستدلال لا من حيث الـدليل، ولا من حيث المدلـول، فإن الحديث الذي ذكـروه لا يصح عنه ﷺ(٣٢)، ولو تنزلنا مـع هؤلاء ونظرنا إلى مدلـوله فإنـه لا يتضمن أية إشـارة إلى الرسم والإمـلاء وإنما يشير إلى أمور تتعلق بالخط وتحسينه، ويقوي هذا التوجيه القول بأنه ﷺ ظل على أميته إذ إن الأمي لا يحسن تعليم قواعد الكتابة.

ويغني مـا ذكـرنـاه عـن تكلف بعضهم في رده الاستـدلال بهذا الحديث حين قال(٣٣)(الحديث الذي روي أنه قـاله عليه السلام لمعاوية ليس في كتـابة الوحي إذ من المعروف أن معـاوية ليس من كتبة الـوحي، ولم يعرف أنـه كتب آية للنبي

ﷺ من القرآن، وإنما هو ممن كتب للنبي ﷺ غير القرآن، فقول النبي لمعاوية إنما هو في غير كتابة القرآن).

واحتج هذا الفريق أيضا بأن مجيء بعض رسومه مخالفا للقياس العربي المشهور دل على أنه توقيفي، مثل كتابة رحمت ونعمت وسنت بالتاء دون الهاء(٣٤)، فلو كان الرسم العثماني غير توقيفي، بأن كتبه الصحابة على ما تيسر لهم كما زعمه البعض لزم أن يكون سبحانه وتعالى أنزل هذه الكلمات رحمت وأخواتها بالهاء، ثم كتبها الصحابة لجهلهم بالخط يومئذ بالتاء.

وينبغي على هذا أن تكون الأمة إلى وقتنا هذا قد تابعت الصحابة على الخطأ، حين أبدلت حرفا بحرف، وهذا يتنافى مع وعد الله تعالى بحفظه، وإذا كان ذلك كذلك كان خبره تعالى كاذبا، وكذب خبره تعالى باطل، فبطل ما أدى إليه وهو كون رسم هذه الكلمات ونظائرها بلا توقيف نبوي، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو كون الرسم العثماني توقيفياً

وفي هذا الاستدلال نظر، إذ أقر أصحابه بوجود مخالفة، فبنوا حكمهم على قياس مقلوب حين جعلوا الرسم الحديث المتأخر، أصلا قاسوا عليه الرسم المصحفي المتقدم، فحكموا عليه بالمخالفة، على مذهب من يجعل أحكامه بأثر رجعي، وليس الأمر كذلك.

ثم إنا ذكرنا سابقا بأن القرآن نزل مقروءًا لا مكتوباً فينتفي بهذا المحظورَ الذي ذكروه، فلو نزلت الكلمات التي أوردوها مكتوبة بالهاء، وكتبها الصحابة بالتاء لسلم لهم قولهم، ولكنها نزلت مقروءةً وقرئت بالتاء لوصلها، فكتبت على الوصل، لا على الخط، على ما سيأتي بيانه في موضعه.

وقد سعى هذا الفريق لإيجاد مسوغات لمخالفة الرسم المصحفي للرسم الحديث في بعض المواضع - يردون بها طعن الخصم، فقالوا إن ثمة أسراراً وحكما تكمن خلف هذه المخالفة التي قصدها الرسول ﷺ وأمر بها.

قال الضباع : (ويشهد لكونه من إملائه ﷺ ما ذكره الإبريز عن شيخه . . عبد العزيز الدباغ أنه قال : رسم القرآن من أسرار المشاهدة وكمال الرفعة ، وهو صادر من النبي ﷺ ، وليس للصحابة ولا لغيرهم في رسم المصحف ولا شعرة واحدة ، وإنما هو بتوقيف من النبي ﷺ ، وهو الذي أمرهم أن يكتبوه على الهيئة المعروفة ، بزيادة الألف ونقصانها ، ونحو ذلك لأسرار لا تهتدي إليها العقول إلا بفتح رباني ، وهو سر من الأسرار التي خص الله بها كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية ، فكما أن نظم القرآن معجز ، فرسمه معجز أيضا) (٣٥) وهو كلام إلى العاطفة أقرب منه إلى العلم ، ولا يستند إلى دليل .

اجتهد بعض العلماء في الكشف عن هذه الأسرار التي تصوروا وجودها ، واعتقدوا أنها كامنة في بعض ظواهر الرسم ، وقد ذكروا في هذا المقام كلاما طويلا(٣٦) حسبنا أن نورد منه ما يفي بالغرض .

تحدثوا عن سر حذف الواو من بعض الأفعال ، وكان حقها أن تثبت إذ لا مسوغ لحذفها ، فقالوا (إنها سقطت من أربعة أفعال تنبيها على سرعة وقوع الفعل ، وسهولته على الفاعل ، وشدة قبول المنفعل المتأثر به في الوجود أولها ﴿ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ﴾(٣٧) فيه سرعة الفعل ، وإجابة الزبانية ، وقوة البطش ، وثانيها ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ ﴾ (٣٨)، حذفت منه علامة على سرعة الحق ، وقبول الباطل له بسرعة بدليل قوله تعالى ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (٣٩) .

وثالثها : ﴿ وَيَدْعُ الْإِنسَانُ بِالشَّرِّ ﴾ (٤٠)، حذف الواو يدل على أنه سهل عليه ، ويسارع فيه ، كما يعمل في الخير ، وإتيان الشر إليه من جهة ذاته أقرب إليه من الخير.

رابعها : ﴿يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ﴾ (٤١) حذف الواو لسرعة الدعاء، وسرعة الإجابة (٤٢).

وأشاروا إلى حذف الياء فقالوا إنها تحذف لسر، وهو تعلق المعنى بأمر ملكوتي، فقد حذفت في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ (٤٣) وعلم هذا المسؤول غيب ملكوتي، بدليل قوله تعالى ما ليس لك به علم، في حين أثبت الياء في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَسْـَٔلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ (٤٤) كان هذا سؤال عن حوادث الملك في مقام الشاهد كخرق السفينة، وقتل الغلام و إقامة الجدار (٤٥).

وتحدثوا عن زيادة الألف في لا أذبحنه (٤٦) فقالوا إنها إشارة إلى عدم وقوع الذبح، فكأنها تتضمن معنى النفي (٤٧).

إن طرافة هذا الموضوع، والجدية التي تبدو في عرضه لم تَقْوَ على إخفاء ما يلحظ من تكلف في تلمس أسرار زيادة بعض الحروف، ونقصانها، بخاصة أنهم حرصوا على إبرازها في كل موضع جاء متميزا عن الرسم القياسي، فكثر في كلامهم التكلف والتناقض أحيانا، ولم يسلم لهم تفسير.

فقد ورد على تفسيرهم لحذف الواو إثباتها في قوله تعالى ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ (٤٨) فهل يعني إثباتها تأخر المحو وعدم القدرة في إزالته سريعا.

كما يرد على تعليلهم لحذف الياء أنها حذفت في مواضع لا يلمح فيها شيء مما ذكروه كما في قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ﴾ (٤٩) وقوله تعالى ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِ ﴾ (٥٠)، ولا تسكن النفس إلى التفسيرات التي ساقها صاحب البرهان (٥١) في هذا المقام حين ادعى أن الخطاب في الآية الأخيرة وأمثالها خاص بالرسول ﷺ الذي شهد الخطاب والعباد عنه غائبون.

يضاف إلى هذا أن هناك خلافا في رسم بعض الكلمات، فقد اختلفوا في زيادة الألف في ﴿**لا أوضعوا**﴾ [٥٢] كما اختلفوا في زيادة الياء في اللائي [٥٣].

فكيف تثبت والحالة هذه دعوى أن الصحابة أرادوا إبراز هذه المعاني والأسرار برسمهم المصحف على هذه الهيئة، مخالفين بذلك قواعد الرسم، رغم أننا نعتقد بأنه ([٥٤] لم يدر في خلد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم شيء من تلك المعاني، التي يعلل بها رسم الكلمات في المصحف في صورة فلسفية باطنية.

فقد كانوا مشغولين بمعاني القرآن الناصعة وآياته المحكمة عن تلك المعاني الفلسفية الباطنية الغامضة، البعيدة عن روح الوضوح واليسر والتي يحتاج فهمها إلى لون معين من ألوان الثقافة، ولم يكن الهدف الأول لتسجيل النص القرآني سوى تمثيل ألفاظ التلاوة التي من خلالها لا من خلال الرسم تتجلى معاني القرآن العظيم، دون أن يكون للكتابة أي دور في تحديد المعنى).

وبغض النظر عما في هذا المنهج من تكلف، فإن الأساس الذي قام عليه في دراسة ظواهر الرسم غير المستقيم، وإذا انتقض الأساس انتقض سائر ما بني عليه. وقد حمل ابن خلدون [٥٥] على أصحاب هذا الاتجاه، وحذر من الالتفات إلى كلامهم ووصفهم بالمغفلين.

وقد تجنب بعض من ذهب إلى أن لهذا الرسم حكماً وأسراراً، الولوجَ في باب التفسيرات والتعليلات، ربما لعدم قناعته بما قيل فيه، فاكتفى بعضهم بالقول إن رسم المصحف جاء على هذه الهيئة لأسرار لا تهتدي إليها العقول [٥٦].

في حين ذهب بعضهم [٥٧] إلى أن الصحابة الكرام كانوا يعلمون هذه الأسرار، وكانت ماثلة أمامهم، وقت كتابتهم للقرآن، لكنها ذهبت بموتهم، وليس من سبيل إلى معرفة هذه الأسرار إلا إذا خرج الصحابة من قبورهم وأخبرونا بها.

وليس حظ هذا التوجه من الاعتراض بأقل من حظ سابقه، فإن كان التكلف الظاهر في تلمس الحكم محل اعتراض، فإن الإقرار بوجودها مع إسدال الستار عليها بهذه الحجج أدعى لاعتراض أشد، وهو كلام لا تسكن النفس إليه، ويتعذر الاعتماد عليه.

واستدل آخرون (٥٨) ممن يرون وجوب الالتزام بالرسم العثماني، بإقرار الرسول ﷺ للصحابة في كتابتهم، حيث كانوا يكتبون بين يديه، ولم ينقل أنه اعترض على شيء مما كتبوا، فدل إقراره على سلامة فعلهم؛ لأن إقراره تشريع فوجب الالتزام به.

وقد سبقت الإشارة إلى منهجه ﷺ في تعامله مع كتبة الوحي، حين ذكرنا أنه ﷺ تركهم وشأنهم يكتبون في ضوء ما كانوا يعلمون، وعلى هدي مما كانوا يألفون آنذاك، فلا يستقيم والحالة هذه الادعاء بأن الرسول ﷺ اطلع على كتابة الصحابة، وقومها، ثم أقرها، بتفاصيلها، وهيئتها التي وصلتنا.

ويتقوى ما ذكرناه إذا أخذنا بعين الاعتبار كثرة كتّاب الوحي الذين تجاوز عددهم الأربعين، وتفرقهم بين مكة والمدينة، وكتابتهم لكثير من الكلمات على أكثر من هيئة، مما يستبعد معه وجود المظلة الشرعية.

واستدلوا أيضا ببعض الأحاديث المتضمنة ثناءً على الصحابة الكرام، وترغيبا في الاقتداء بهم، بخاصة الخلفاء الراشدون منهم، كقوله ﷺ **(عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة)** (٥٩) وبقوله ﷺ **(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)** (٦٠) (ففي هذه الأخبار دلالة واضحة على طلب الاقتداء بالصحابة فيما فعلوه، ومما فعلوه مرسوم المصاحف) (٦١).

وهذا توجيه حسن لولا أن يقال بأنه لا تلازم بين مكانة الصحابة السامية وبين وجوب اتباعهم في رسم المصحف، بخاصة إذا ذهبنا إلى ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الكتابة من جملة الصنائع ؟

ومنهم من استند إلى سد الذرائع، فقالوا إن فتح الباب أمام الاجتهادات في القرآن كإعادة النظر في رسمه، قد يصيِّر كتاب الله ألعوبة بأيدي الناس كلما عنت فكرة الإنسان في كتابته اقترح تطبيقها (٦٢).

ولا شك أن سد الذرائع أصل معتبر في هذا المقام، ينبغي الالتفات إليه، لكن هذا المسلك قد ينطوي على الاعتراف بوجود خطأ في الرسم، حال دون إعادة النظر فيه العمل بسد الذرائع، وهذا سيؤدي إلى الاعتماد على الأصل نفسه - وهو العمل بسد الذرائع - في الدعوة إلى كتابته بالرسم الحديث تجنبا للحن فيه من قبل الناشئة والعامة، وهي وجهة نظر معتبرة بإزاء الأولى.

واستدلوا كذلك بالإجماع، فقالوا إن إجماع الصحابة الكرام انعقد على رسم المصحف في عهد عثمان، وكانوا أكثر من اثني عشر ألف صحابي (٦٣). ولم يعرف لهم مخالف ممن تبعهم بإحسان، فاستمرار الإجماع قائماً.

إن إجماع الصحابة فَمَنْ بَعْدَهم كان قائماً - وما يزال - على سلامة النص القرآني من أي نقص، أو تغيير، أو خلل في ترتيب (٦٤) (أمَّا رسم المصحف فحيث تشير كل الدلائل إلى أن ما جاء فيه هو واقع كتابي تميزت به الكتابة العربية في تلك الفترة) فلا يقال والحالة هذه إن كتبة الوحي تعمدوا كتابة المصحف على غير المعهود عندهم، وأن الصحابة الكرام رأوا في رسم المصحف تميزا عن غيره من الكتابات في عصرهم، ومع هذا انعقد إجماعهم عليه.

إن ما يسميه هذا الفريق إجماعاً من الصحابة على رسم مخصوص إنما هو عدم اعتراض على شيء مألوف عندهم.

وكأن الإمام مالكا أدرك عدم وجود إجماع، فها هو وقد نقل عنه وجوب الالتزام بالرسم المصحفي، يرخص في كتابته بالرسم الإملائي الحديث، للصغار؛ فلو كان ثمة إجماع مقصود، لما جاز لمالك ولا لغيره من العلماء الخروج عليه.

وتكلف بعضهم، فادعى أن تمييز الكلام يقتضي تمييز الرسم (٦٥) فكما أن القرآن متفرد بنظمه وأسلوبه ومصدره عن سائر كلام البشر، فيجب أن يكون متفردا في رسمه عما سواه من الكلام، ولا حظ لهذا الرأي من النظر، فقد ذكرنا أن القرآن نزل مقروءًا، واكتفى الرسول ﷺ بالأمر بكتابته دون أي تدخل منه، ولم يثبت أن كتابات العرب قبل الإسلام و إبان نزوله كانت تختلف عن كتابة الصحابة للمصحف، فبطلت بذلك دعوى التميز.

وقد ربط بعضهم بين الرسم والقراءات، فادعى أن الصحابة الكرام رسموا المصحف على هذه الهيئة ليدل على أكثر من قراءة (٦٦)ومثلوا لذلك بكلمة مالك، حيث كتبت **ملك** بدون ألف لتحتمل قراءة مالك وقراءة ملك وهما قراءتان متواترتان (٦٧).

و إن صدقت هذه الدعوى على بعض القراءات فإنها لا تصدق على أكثرها لاعتبارات كثيرة، أهمها أن كثيرا مما كتب على هيئة مخصوصة، لا صلة له بالقراءات مثل كلمة الليل التي كتبت بلام واحدة، وكحذف الياء في قوله ﴿**فما تغن النذر**﴾ (٦٨)وغير هذا كثير.

والتحقيق أن الصحابة الكرام إنما كتبوا القرآن بالقراءة المشهورة العامة في

المدينة، ولـم يقصدوا قط كتابته على هيئـة تحتمل القراءات المختلفة، ولو فرضنا أنهم تعمـدوا ذلك لما تيسر لهم بحـال، وأنى لهم ذلك والقـراءات كثيرة جـدًّا، مبناها على النطق، والمشافهة، وليس على الرسم والكتابة.

إن المتأمل فيما صدر عن أصحاب هذا الـرأي بشتى اتجاهاتهم وطرائقهم يرى أنهم يصدرون جميعـا عن معتقد واحد، مفاده أن مـا قام به الصحابـة الكرام في مجال رسم المصحف كــان صـوابـا لا استـــدراك عليـه؛ لما تـوافــرت فيهم من مؤهلات، لـم تدع مجالا لإعادة النظر في صنيعهم.

ولما لم يتمكنوا من تعليل معتقدهم هـذا بطريقة علمية مقنعـة، اضطروا أمام الاتجاه الآخـر إلى تلمس أدلة، لإثبـات أن مـا قام بـه الصحـابة الكـرام في رسم المصحف كان أمـرا شرعيا، إما بتـوقيف من الشارع الحكيم، وإما بإقـرار منه، وإما بإجماع منهم، وإجماعهم حجة.

وهذه الطـريقـة المثلى في رأيهم، لصد كل من يحاول أن يُخَطِّئَ الصحـابـة، أو يجيز تغيير رسم المصحف.

ونحن لا ننكـر أن هذا التـوجه محمـود في ذاتـه، ولكن ضعف أدلته، وعـدم كفايتها على الإقناع، قد تروج للرأي الآخر الذي سنعرض له فيما يأتي.

ذهبت طـائفـــة من العلماء إلى أن الالتـزام بـالـــرسم المصحفي غير واجب، وتعددت طرائق استدلالاتهم على معتقداتهم.

يرى بعض هؤلاء أن الصحـابة الكـرام اجتهدوا في كتـابة القـرآن الكريم، في ضوء مـا توافرت لـديهم من معلومات عن الكتـابة، وفي حدود قـدراتهم في هذا المجال (٦٩)، وقد كان عامة الصحـابة أميين لا يكتب منهم إلا الواحد والاثنان كونهم من أمة لـم تكن أهل قراءة ولا كتابة (٧٠)وأغرب بعضهم فقال إن الكتابة

كانت معدومة عند العرب، فإن وجد بينهم كاتب فهو نزيل هبط، أو عائد من سفر بعد طول غياب.

وليس الحال كما وصف هؤلاء، فإنا لا ندعي أن العرب كلهم كانوا يقرأون ويكتبون، ولكنا نرفض في ضوء الآثار الكثيرة - أن تكون الكتابة نادرة في العرب، بله معدومة.

لقد عرف العرب في الجاهلية كتابات كثيرة ومراسلات (٧١)، وبلغ كتّاب الوحي كما ذكرنا أربعين كاتباً، والأصل أن هؤلاء كانوا يعرفون الكتابة قبل الإسلام، أو على الأقل عدد منهم، وقد ذكر البلاذري (٧٢) أنه لما دخل الإسلام كان في مكة سبعة عشر رجلا كلهم يكتب، وفي المدينة مثلهم تقريبا.

يمكننا في ضوء ما نميل إليه أن نرفض معتقد ابن قتيبة، ومن وافقه، في أمية العرب كما يرونها، وبالتالي عدم التسليم بالنتيجة المترتبة عليه.

وللسبب نفسه نتحفظ على ما ذهب إليه ابن كثير (٧٣) حيث يرى أن الكتابة لم تحكم جيداً ذلك الزمان، فوقع في كتابة المصاحف اختلاف في وضع الكلمات، من حيث صناعة الكتابة، لا من حيث المعنى.

ويعيد ابن خلدون (٧٤) هذا القصور - كما يسمونه - إلى أن الكتابة من جملة الصنائع، والعرب لم يكونوا ذا باع في هذا الفن، إذ يقول (كان الخط العربي لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية في الإحكام، والإتقان، ولا إلى التوسط لمكان العرب من البداوة والتوحش، وبعدهم عن الصنائع، وانظر ما وقع من أجل ذلك في رسمهم المصحف، حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثيرُ من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها.

وفي ضوء هـذا التصور سلك أصحـاب هذا الـرأي أسهل الطرق عليهم، في تفسير بعض ظواهر الرسم المصحفي، فحكمـوا بخطأ الكتَّاب، فهذا ابن قتيبة يجعل خطأ الكتَّاب أحد الاحتمالات التي توجه بها قـراءة هذان، بالألف في قوله تعالى ﴿**إن هذان لساحران**﴾ (٧٥) وفي كتابة الصـابئين بالواو في قولـه تعالى ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون**﴾ (٧٦) ويقول (إن كانت خطأ في الكتاب، فليس على الله ولا على رسـوله جنـاية الكاتـب في الخـط، ولـو كـان هـذا عيبـاً يـرجع على القـرآن لـرجع عليـه كل خطأ وقع في كتـابـة المصحف، من طـريق التهجي) (٧٧). وكان قد وصف من يكتب من الصحـابة بأنه لم يتقن ولم يصب التهجي (٧٨).

ويكاد يجنح الفراء، إلى مـا جنح إليه ابن قتيبة، حين يقـول في اختلاف رسـم الصحابة (إنهم لا يكـادون يستمرون في الكتاب على وجه واحـدة، ألا ترى أنهم كتبوا (فما تغن النذر) بغير ياء، (وما تغني الآيـات والنذر) بالياء، وهذا من سوء هجاء الأولين) (٧٩).

وقد تابع المتقدمين عدد من البـاحثين المتأخرين منهم الأستاذ إبراهيم حموش الذي يـرى أن الصحابـة كتبوا المصحـف في حدود إمكـاناتهم، فجـاء مخالفا في رسمه لما قـرره علماء الرسم في عـدة مواضع (٨٠). وتابعهم عبـد الوهاب حمودة ففسر ظواهر رسم المصحف بخطأ كتَّاب الوحي (٨١).

ومما شجع هؤلاء على تخطئة كتاب الوحي ورود أخبار، تدل بظاهرها على وقوع الخطأ منهم، فقـد روي أن عروة بن الـزبير سأل عائشة رضي الله عنهـا عن لحن القرآن في قوله تعالى ﴿**إن هذان لساحران**﴾ وعن قوله ﴿**والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة**﴾ (٨٢) وعن قوله تعالى ﴿**إن الذين آمنوا والذيـن هادوا والصابئون**﴾ (٨٣) فقالت يابن أختى هذا عمل الكتَّاب، أخطأوا في الكتاب) (٨٤).

وورد أنه لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان، فوجد فيها حروفا من اللحن فقال (لا تغيروها فإن العرب ستغيرها بألسنتها) (٨٥)، لا مستند في هذه الروايات لمن اتكأ عليها في إثبات وقوع الخطأ من الصحابة في الرسم، لا من حيث سندها، ولا من حيث متنها، أمَّا سندها فهو منقطع (٨٦) لأن عكرمة وابن يعمر لم يسمعا من عثمان ولا رأياه، وفي الإسناد تخليط أيضا، وأمَّا متنها فعلى فرض صحته فإن مضمونه يدل على أنها خارج محل النزاع.

فليس في كتابة هذان، والصائبون، والمقيمين أي خطأ إملائي، فهي صحيحة من حيث الكتابة، ولكن الاعتراض متوجه إلى مجيء الأولى والثانية بالرفع، وموضعهما النصب، ومجيء الثالثة بالنصب وحقها الرفع، وبهذا يبطل الاستدلال بها في هذا المقام، ويبقى دور علماء القراءات والنحو لتوجيهها الوجهة السليمة، لبيان موافقتها لأحد الوجوه الإعرابية وقد فعلوا، وليس هذا محل التفصيل في ذلك (٨٧).

أمَّا الخبر الوارد عن عثمان رضي الله عنه والذي يشير إلى أن في القرآن لحناً فينبغي النظر إليه في ضوء معنى كلمة اللحن وقت ورود الخبر (٨٨) فالذي يبدو أن استعمال اللحن بمعنى الخطأ في الإعراب لم يكن شائعا في الفترة التي ترجع إليها هذه الرواية.

ويرجع بعض المحققين (٨٩) أن هذا الاستعمال نشأ مع بداية وضع القواعد اللغوية بخاصة بعدما فشا الخطأ في اللغة بسبب دخول غير العرب في الإسلام.

وقد تتبع المستشرق يوهان تطور معنى مادة (ل ح ن) ومشتقاتها عبر النصوص المختلفة، وبين أن إطلاق لفظ اللحن على الخطأ اللغوي كان من نتائج قيام حركة تنقية اللغة العربية في أواخر القرن الأول للهجرة (٩٠).

لقد أوردت معاجم اللغة عدة معانٍ لكلمة لحن، منها الفطنة، والتعريض، والخطأ، واللغة [٩١]، ويبدو أن المعنى الأخير «اللغة» هو المناسب لمضمون الخبر الذي نحن بصدده، ويؤيد هذا ورود المعنى نفسه في حديث حذيفة [٩٢] أن الرسول ﷺ قال (اقرءوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر) أي لغتهم وطريقة قراءتهم.

وإذا حمل الخبر الوارد عن عثمان على هذا المعنى، كان مقصوده أن في القرآن من أوجه اللغة، وطرائق القراءة ما ستظهره العرب على ألسنتها، في ضوء رسم القرآن، وتلاوته التي هي سنة متبعة [٩٣] لأن فيه من الكلمات ما لو تلي على حال رسمه لانقلب معنى التلاوة وتغيرت ألفاظها من مثل (أو لا أذبحنه) وما شابهها.

وللسيوطي «يرحمه الله» تعقيب جيد على هذه الأخبار، حيث يقول [٩٤] (هذه الآثار مشكلة جدا فكيف يظن بالصحابة أولاً أنهم يلحنون في الكلام فضلا عن القرآن، وهم الفصحاء اللد، ثم كيف يظن بهم ثانيا في القرآن الذي تلقوه من النبي، كما أنزل وحفظوه، وضبطوه وأتقنوه، ثم كيف يظن بهم ثالثا اجتماعهم كلهم على الخطأ، وكتابته، ثم كيف يظن بهم رابعاً عدم تنبههم ورجوعهم عنه، ثم كيف يظن بعثمان أنه ينهى عن تغييره، ثم كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ، وهو يروى بالتواتر خلفا عن سلف، هذا مما يستحيل عقلا، وشرعا، وعادة).

والخلاصة أن حمل تفرد المصحف ببعض ظواهر الرسم على الخطأ في الكتابة رأي لا حظ له من الصحة، وخصوصا أنه مبني على القياس المقلوب، الذي يحاكم رسم المصحف إلى قواعد وضعت بعده بعشرات السنين، بعضها ليس محل اتفاق بين أهل الشأن أنفسهم.

ونرى أبا بكـر الباقلاني يسلك مسلكـا آخر، في الاستدلال على عـدم وجوب اتباع الرسم المصحفي، عندما تجنب الإشـارة إلى تخطئة كتَّاب الوحي، فهو يرى أنـه لـــم يرد نص شرعي يلزم بهيئـة معينة في الكتـابة، وإنما ترك النـاس يكتبون بالهيئات التي تعـارفوا عليها كون الخط وسيلة، والوسـائل الموصلة للغرض يجب الأخذ بها.

وقد عرض الشيخ الزرقاني رأي الباقلاني بتلخيـص جيد فقال (أما الكتابة فلم يفرض الله على الأمـة شيئاً، إذ لـم يأخـذ على كتَّاب القرآن وخطـاط المصاحف رسما بعينه، إذ وجـوب ذلك لا يدرك إلا بالسمع، وليس في نصـوص الكتاب، ولا مفهـومـه أن رسم القـرآن لا يجوز إلا على وجه مخصـوص، ولا في السنـة مـا يـوجب ذلك ولا في إجماع الأمة، ولا دلت عليـه القيـاسات الشرعيـة، بل دلت السنة على جواز كتـابته بأي وجه سهل؛ لأن الرسول ﷺ كان يأمـر برسمه، ولم يبين لهم وجها معينا.

ولذلك اختلفت خطوط المصاحف، فمنهم من كان يكتب الكلمة على مخرج اللفظ، ومنهم من كان يزيد، وينقـص، لعلمه بأن ذلك اصطلاح، وأن الناس لا يخفى عليهـم الحال، ولهذا جـــاز أن يكتب المصحـف بـــالخط والهجـــاء القـديمين، وجاز أن يكتب بـالخطوط والهجـاء المحـدثة، وجـاز أن يكتب بين ذلك.

والسبب في ذلك أن الخطـــوط إنما هي عــلامـــات، ورســـوم، تجري مجرى الإشارات، والعقـود، والرمـوز، فكل رسم دال على الكلمة مفيـد لوجـه قراءتها تجب صحته، وتصويب الكاتب به، على أي صورة كانت.

وبالجملة فكل من ادعى أنـه يجب على الناس رسم مخصـوص وجب عليه أن يقيم الحجة على دعواه وأنَّى له ذلك (٩٥).

إن المتأمل في رأي الباقلاني يجد أنه أصاب في مواطن، منها تأكيده على عدم وجود نص شرعي، يلزم بهيئة معينة في الرسم، ويؤكد هذا أن الأربعة الذين كلفهم عثمان بنسخ المصاحف اختلفوا في كتابة كلمة التابوت، أتكتب بالهاء أم بالتاء، وكذلك كلمة يتسنه أتكتب بالهاء أم بدونها (٩٦). فلو كان ثمة نص لما ساغ مثل هذا الاختلاف، ولاحتج زيد بن ثابت أحد هؤلاء الأربعة وهو كاتب رسول الله ﷺ بهذا النص.

كما وفق الباقلاني إلى حد بعيد في تعليل ظاهرة تعدد الرسم، حين ذكر أن الصحابة كانوا يكتبون إما وفق مخرج اللفظ، وإما وفق ما اصطلحوا عليه، من هيئات كانت تتضمن زيادة حرف، أو نقصانه، وهي إشارة موفقة إلى ما كانت عليه الكتابة آنذاك.

لكن عكر صفو كلامه ظنه أن عدم وجود نص ملزم برسم معين، يعني جواز كتابته على أية هيئة يراها الناس، وليس الأمر كذلك، لاعتبارات سنشير إليها.

وقد انتصر عدد من المحدثين لرأي الباقلاني المتقدم، ومنهم الدكتور صبحي الصالح الذي قال: (إن رأي القاضي أبي بكر لجدير أن يؤخذ به، وحجته ظاهرة، ونظره بعيد، فهو لم يخلط بين الإجلال للسلف، وبين التماس البرهان على قضية دينية، تتعلق برسم كتاب الله، أما الذين ذهبوا إلى أن الرسم القرآني توقيفي أزلي فقد احتكموا في ذلك إلى عواطفهم، واستسلموا استسلاماً شعرياً صوفياً إلى مذاويقهم، ومواجيدهم، والأذواق نسبية، لا دخل لها في الدين ولا نستنبط منها حقيقة شرعية) (٩٧).

وإذا كان الباقلاني ومن معه اكتفوا بجواز كتابته بأي رسم، فإن العز بن عبد السلام يرى وجوب كتابته بالرسم الاصطلاحي، لمسوغات بدت له، منها

خوف الوقوع في الخطأ، ومنها التيسير على الأمة، فقد نقل عنه قوله (٩٨) لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى لئـلا يوقع في تغيير الجهال، وليس غريبا على العـز بن عبد السـلام مثل هذا الـرأي الـذي تفرد بـه فهو صـاحب نظريـة المصالح، فالشريعة كلها عنده إما درء مفاسد، أو جلب مصالح (٩٩).

وهذا يعني أن العز يتفق مع القائلين بعدم وجود نص شرعي، بشأن الرسم، ومهما يكن لقاعدة المصـالح من مكانة في الأحكام، فإنها لا تقـوى في هذا المقام على أن تكون مستندا لما ذهب إليه، حين تعلق بالخوف من تغيير القراءة من قِبل العوام، غـافلا عـن أمور أخـرى مقدمـة عليها، بخـاصة أن ثمـة وسائل كثيرة متوافرة يمكن من خلالها التسهيل على الأمـة في القراءة. مع الأخذ بعين الاعتبار البيئة التي قال فيها العز رأيه هذا.

وثمة قول ثالث طرحه أصحابه، ليكون توفيقا بين الأقوال. فقد ذهبت طائفة إلى جواز كتابته للعامـة، والصغار، بالرسم الاصطلاحي الحديث (١٠٠)، تيسيرا عليهم، ويكتب للعلماء بـالـرسم المصحفي، وكأنهم استأنسـوا بما روي عن مالك أنه أجاز ذلك.

وهو قول إلى التلفيق أقـرب منه إلى التوفيق، لما قـد يترتب عليه من مفـاسد، منها ما قد يستقر في الأذهان على مـر الزمان أن هناك مصحفين مختلفين، كما قد يؤدي إلى ضياع الرسم المصحفي؛ لأن الصغار سينشأون على الرسم الحديث، ولـما كان صغـار اليوم هم علماء الغد، ورجالـه، فهذا يفضي إلى تجاهل الرسم المصحفي، والنظر إليه على أنه جزء من التراث وحسب.

وفي ضوء المنهج نفسه تـرى طائفة (١٠١) أن يلتزم بالـرسم المصحفي فيما كان متصلا بالقـراءات ليحتمل الرسم أوجهها، وما عـدا ذلك يتساهل فيه، وليس

من السهولة تطبيق هذا الرأي نظراً لكثرة القراءات، ولعدم ارتباط أكثرها بالرسم، كما أن هذه المسألة لا تعني عامة القراء، الذين لا يعلمون عن القراءات شيئا يذكر.

وبالجملة فإن القول الثالث بشقيه لا يختلف عن القول الثاني، فكلاهما يرى عدم وجود نص شرعي، الأمر الذي يجيزون معه التصرف في رسم المصحف، على نحو يدفع مفاسد، ويجلب مصالح.

إن المتأمل في المذاهب الثلاثة المتقدمة بتفريعاتها التي عرضنا لها، لا يرى فيها ما تسكن النفس إليه، ولا في أدلتها ما يعتمد عليه، فقد سيطرت على المذهب الأول فكرة التوقيف الشرعي، لكنهم عجزوا عن إثباتها بأدل مقنعة، وتكلف بعضهم في التماس الأسرار والحكم، وفي حين شط المذهب الثاني حين خطَّأ الصحابة في كتابتهم، ولم يقدم المذهب الثالث شيئاً مناسباً.

إن علامات الاستفهام ما زالت قائمة، وربما ازدادت بسبب بعض الطروحات التي مرت بنا، فقد سلكت المذاهب المتقدمة طريقا غير موصل، لم يمكنها من تقديم إجابات شافية للأسئلة التي تثار في هذا المقام، وإن أفلح بعضها في شيء، فإنما أفلح كل منها في هدم المذهب المقابل، وتلك مهمة ليست بعسيرة؛ لأنها كلها لم تبنَ على منهج علمي سديد.

لقد سيطرت - على سبيل المثال - على الجميع فكرة أن القواعد الإملائية المستحدثة هي الأصل، وما خالفها - حتى ولو كان موجودا قبل ميلادها - يعد شاذاً خارجاً عن الصواب، وهذا التصور وحده كفيل بأن يحول دون الوصول إلى أية نتيجة علمية مقنعة، إن لم تزد ما نحن بصدده غموضاً.

إن المنهج العلمي الموصل يستلزم النظر في أصل اللغة، وفي نشأتها، وتطورها وصفاتها، وقت نزول القرآن الكريم، لعلنا نحصل على إجابات شافية لأسئلة كثيرة، تتصل برسم المصحف، على أن تكون دراسة هذا الموضوع دون مقدمات سابقة في الذهن تعكر صفو البحث العلمي، وهو الأمر الذي لا يكاد يوجد في دراسات المتقدمين، رغم جهودهم واجتهادهم الطيب.

تعددت وجهات النظر حول أصل اللغة العربية، ونشأتها ولذلك مسوغات، منها عدم وجود نص شرعي يركن إليه، و إلى مدلوله بهذا الشأن، ومنها قلة النقوش والكتابات التي تعود إلى العصور الأولى، ومنها أيضا وهم الاستنتاج، الذي صاحب بعض هذه الدراسات.

فمن قائل إن اللغة توقيفية من الله تعالى، وقد سبقت الإشارة إلى هذا القول (١٠٢)، ويبدو أن الروايات المتصلة بهذا القول لا يقرها البحث العلمي، وكأنها مما بثه أهل الأخبار والقصاص.

ويرى آخرون (١٠٣) أن الخط العربي من ابتكار مجموعة من الرجال، يدعون أبجد، وهوز، وحطي، وكلمن، وسعفص، وقرشت، وقد جعلوا ترتيب الحروف على أسمائهم، وأتبعوها ببقية الحروف الأخرى (١٠٤)، وقد رفضت هذه الرواية التي هي إلى الأسطورة أقرب منها إلى الحقيقة.

وقيل إن الكتابة العربية مأخوذة من الخط المسند، وهو خط أهل اليمن، أيام حمير (١٠٥) لكن الدراسات الحديثة ترفض هذا الرأي؛ لأن هيئات الحروف العربية التي كتب بها القرآن الكريم تختلف اختلافاً كبيراً عن أشكال حروف خط المسند (١٠٦) وغاية ما يقال في هذا المقال إنهما مشتقان من أصل واحد (١٠٧).

ولكن أكثر الآراء جدية وقبولا، تلك التي تعيد الخط العربي إلى الخط النبطي (١٠٨)، المأخوذ من الكتابة الآرامية، ويعتمد أصحاب هذا الرأي على عدة نقوش، تدل على تطور الخط النبطي إلى أن اختفى، وأخذ شكله النهائي في الخط العربي.

وقد قام الأستاذ خليل يحيى نامي بدراسة تحليلية لحروف الكتابة النبطية، عبر كثير من النقوش التي ترجع إلى قرون مختلفة، متتبعا صور الحروف، وتطورها منذ أقدم الكتابات النبطية، التي أخذت شكلها الأخير في الكتابات العربية الجاهلية، بما لا يدع مجالا للشك في انحدار الكتابة العربية من النبطية، التي تطورت عن الكتابة الآرامية قبل عدة قرون من ذلك (١٠٩).

وتتيح دراسة ترتيب الحروف العربية وأسمائها، وأشكالها، وصورها والتي تكاد تتطابق مع الحروف النبطية، وتشترك معها في كثير من خصائصها، سواء من حيث عدد الحروف في كلتا الكتابتين الذي يبدو أنها متساوية، أم من حيث اشتراك أكثر من صوت في رمز كتابي واحد مثل الباء والتاء والثاء، أم من حيث الصلة بين الحروف، إذ كانت الحروف في أول الأمر عند النبط غير متصلة، ثم بدأت بالتطور، حتى كادت تتصل جميع الحروف ببعضها، لتكون وحدات مستقلة، وقد ورثت الكتابة العربية هذه الظاهرة، فاتصلت أكثر حروفها ببعضها عدا مجموعة منها كالدال والراء (١١٠)، إن هذا كله يتيح لنا أن نرى بوضوح معالم تطور الكتابة العربية، وانحدارها من الكتابة النبطية، التي ترتبط بالكتابات الأخرى بأقوى صلات.

وبالتالي تكون الكتابة العربية قد ورثت مجموعة من صفات الكتابة النبطية، وبقيت ملازمة للكتابة العربية إلى وقت نزول القرآن الكريم.

ومن هـذه الصفـات أن الكتـابـة النبطيـة لم تكـن تثبت الألف (حـركـة المد الطـويلـة) في الكلمــة مثل التــج (التـاج)، ونجـرن (نجـران)، كما في نقش النمــارة النبطي (١١١)، وســواء أقلنـا إنهم لم يثبتـوهـا مطلقـا، كما يـرى بعض الباحثين (١١٢)، أم قلنـا إنهم لم يثبتـوا الألف في وســط الكلمـة فقط، كما يـرى آخرون (١١٣)، فالنتيجـة أن الكتابة العـربية ورثت عـدم الإشارة إلى الألف، في بعض المواضع من الكتابة النبطية، كما ورثت صفات أخرى ستمر بنا.

ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار أن هذه الظواهر الكتابية التي ورثتها العربية عن النبطية، قد ظهـرت في الرسم المصحفي، إلى جانب قضية أخـرى لا تقل أهمية عن سابقتها - لتكون القضيتـان نصب أعيننا ونحن نسعى لتفسير بعض ظواهر الرسم المصحفي - تلكم هي تسالم العلماء على تطور الكتابات.

تكون الكتابة بعـامة في بداية استعمالاتها وافية بالغـرض، خالية من التقصير إلى حـد بعيد؛ لأنها تعبر عن الأصـوات بدقـة (١١٤)، ولكن عنـدما تبـدأ اللغة بـالتطور تصبـح الكتابـة عـاجزة عن مجاراتها، وغير قـادرة على تمثيل الأصـوات بصورة وافيـة مما يؤدي إلى تكون انحـرافات وتعقيدات كتـابية (١١٥)؛ لأن اللغة المنطـوقــة من التعقيـد، بحيث تشتمـل على أكـداس من تفـاصيـل الشـدة، والتنغيم، والنطق الفجائي ممـا لا يستطيع نظام كتـابي تصويـرها، مهما بلغ من درجات الكمال (١١٦) بخاصة أنه يستحيل مسايرة الكتابة لتطور اللغـة.

يترتب على ما ذكرنـا بروز مشكلات كتابية، وقصـور في تمثيل الأصوات، فقد يكتب مـا لا ينطق، وينطق مـا لا يكتب، وقـد يُكْتَب حـرف، وينطق بغيره، ولهذا من الخطأ أن نعتقـد أن النص المكتــوب يمثل الكــلام المنطــوق، تمثيـلاً دقيقـاً (١١٧)، فنحن في حقيقــة الأمـر نكتـب كما يكتب غيرنـا، لا كما نتكلم، وإلا كتب كل واحد بهيئة مختلفة عن غيره.

وحسبنا في هذا المقام أن نورد بعض الأمثلة الموجزة التي توضح ما أشرنا إليه، من ثلاث لغات، وهي العربية، والإنجليزية، والفرنسية.

ففي اللغة العربية نجد أهل الشأن قد عرفوا الخط بقولهم: هو تصوير اللفظ بحروف هجائه التي ينطق بها، وذلك بأن يطابق المكتوبُ المنطوقَ به من الحروف (١١٨)، لكنا نجدهم يوردون استثناءات كثيرة لهذه القاعدة، ويفردون لها أبوابا، فقد أفردوا باباً بعنوان (ما خالف رسمه لفظه)، ويدرجون تحته تفريعات منها:

أ - ما يلفظ ولا يكتب، ويمثلون له بكلمات: «التي، الذي، الذين»، التي تكتب بلام واحدة وتلفظ بلامين، وبكلمات «هذا، ولكن، وذلك، الرحمن»، فإنهم يثبتون لها ألفا في النطق، ولا يشار إليها في الكتابة.

ب - ما يكتب ولا يلفظ، ويمثلون له بكلمة مائة، مفردة ومثناة ومركبة، فإنهم يثبتون لها ألفا كتابة، لا لفظاً، ومثل أولئك التي زيدت فيها الواو، كتابة لا لفظا.

ج - ما يلفظ على خلاف رسمه - وهو كل ما يرسم ياءً مما تلفظ ياؤه ألفا، مثل رمى، الرحى (١١٩)، ومنه كلمة الرحمن والذاهب، فإنها تكتب بأل التعريف، وتنطق الأولى بالراء المشددة، والثانية بالذال المشددة (١٢٠).

وقد وضع علماء الرسم قواعد لكتابة الهمزة بأحوالها المختلفة، لكنهم مزقوها بكثرة الاستثناءات منها، كما يلحظ هذا جليا، من النظر في هذه القواعد(١٢١).

يضاف إلى هذا تعدد وجهات نظرهم في كتابة الهمزة، في بعض أحوالها، مثل كلمة مئة، فقد أجازوا كتابتها على ثلاثة أوجه، وهي مئة، مائة، مأة (١٢٢).

إن مثل هـذه الأمثلـة التي أوردنـاهـا، - لا على سبيل الحصر -، تـدل على قصـور الخط عن الـوفـاء بتمثيل النطـق، تمثيـلا سليما، ومع هـذا لم تكن ثمـة مشكلة قـائمة، كما تشير بعض الأمثلـة إلى أن كثيرا من الكلمات مـا زال رسمها موضع خلاف بين أهل الاختصـاص، وتبقى الكتابة العربية - رغم مـا ذكرنا - أحسن حالاً من اللغـات الأخرى.

فإن في الكتـابة الإنجليـزيـة من القصور والإيهام مـا يلفت الانتبـاه، بحق، ويكوّن مشكلـة كبرى، يفصح عنها أهل الاختصاص كثيرا، وحسبنا أن نـذكر بعض الأمثلة بإيجاز - كما فعلنا سابقا - ليتضح ما أشرنا إليه.

هناك حروف كثيرة في الكلمات الإنجليزية تكتب، ولا تنطق، مثل حرف K في Knife، التي تنطق Nife ومثل حرف L في Walk، Chalk ومثل حـرف T في Listen.

وهناك حروف تكتب بصـورة وتنطق بأخرى، والأمثلـة على ذلك كثيرة منها، حرف C ينطق أحيـانا بصـوت K مثل Cup، وأحيـانا بصـوت S، City، وفي كلمة Bicycle يلفـظ الأول S، والثـاني K، وكذلـك حرف S يلفظ أحيـانا S، مثل Sign وأحيانا Z مثل Hose، وأحيانا ش مثل Sugar.

ومثل th تلفظ أحيـانا (ذ)، كما في That، وأحيـانـا (ث) كما في Thin، وهذه المشكلات ومثلها كثير، تعـد عبئا على الكتابة الإنجليزيـة، ومؤشرا واضحاً على تفشي مظـاهـر النقص، والقصـور، في أداء الكتـابـة الإنجليـزيـة عن الـوفـاء بمتطلبات اللغـة.

أمّا في اللغة الفرنسية، فحـدث عن هذا الجانب ولا حرج، وقد وصف العالم الفرنسي فندريس نظام الكتابة الفرنسية بأنه سيئ (١٢٣).

ففي الكتابة الفرنسية كلمات تكتب بحروف معينة، وتنطق بغيرها تماما، مثل كلمة YEUX بمعنى «عين» فإنها تنطق JIE (جي)، ومثل حرف Y الذي يعني «في» فإنه ينطق أيضا (جي).

وهناك مئات الكلمات في اللغة الفرنسية، تكتب فيها حروف، ولكنها لا تنطق أبداً، مثل LL في كلمات Fille بمعنى بنت وكلمة Jvillet بمعنى الشهر السابع (جولاي) فإنه لا ينطق منها حرفا LL، ولا حرف T وتنطق بالفرنسية (جويي).

كما أن هناك مئات الكلمات تبدأ بحرف H، ولكنه لا ينطق أبدا، مثل كلمة Hvit بمعنى رقم ثمانية فإنه ينطق (وت)، وكلمات تختم بحرف، ولا ينطق أيضا وهي كثيرة مثل كلمة Lit بمعنى سرير فإنه تنطق «لي»، وكلمة Vievx بمعنى شيخ فإنها تنطق (فييا) بإسقاط حرف التاء من الأولى، وحرف X من الثانية.

لقد اضطر معلمو الفرنسية أمام هذه الكم الكبير من المشكلات الكتابية إلى تلقين الناشئة، والمبتدئين مئات الكلمات، لتحفظ بشكلها غيبا، ولهذا تعتمد الفرنسية كثيرا على التلقين والمشافهة؛ لأن قراءتها دون معلم تخدع، وتؤدي إلى أخطاء فاحشة.

لقد قصدنا من هذه الإشارات بيان ما في الكتابة بعامة من قصور، وانحرافات - كانت قائمة، وما زالت، ولا يرى في الأفق ما يدل على أنها ستتلاشى وتزول - بغية أن نجعل هذا الأمر نصب أعيننا ونحن ندرس بعض ظواهر الرسم العثماني لنرى هل هي ناتجة عن خطأ من الكتَّاب، أو أنها كتبت على هذه الهيئة بتوجيه نبوي، أو أن ذلك كله لم يكن، والمسألة لا تعدو أن تكون واقعا كتابيا، كان موجودا قبل نزول القرآن الكريم وإبَّان نزوله.

إن الظواهر الكتابية التي تفرد بها الرسم المصحفي قليلة، ومحصورة في عدة

حالات أهمها : ١ - حذف الألف وزيادتها.

٢ - حذف الواو وزيادتها.

٣ - كتابة ذوات الهاء بالتاء.

ولعل إلقاء شيء من الضوء على هذه الظواهر، يعين على تفهم بقية الحالات، التي لا يتسع المقام لعرضها، وهي قليلة على أية حال.

حذف الألف وزيادتها:

أثبتت قواعد الرسم القياسي كتابة الألف المتوسطة للإشارة إلى الفتحة الطويلة كونها ثابتة في النطق - ليطابق المكتوب المنطوق، مثل عاد، وصار، وقد رسمت هذه الألف في كلمات عدة في المصحف، بيد أنها لم ترسم في كلمات أخرى كثيرة.

عند تتبع الألف المتوسطة في الرسم المصحفي نجد أن حذفها جاء مطّردا في الكلمة الواحدة، كما جاء إثباتها كذلك في الكثير الغالب.

فقد وردت كلمة (سلام) في القرآن الكريم أربع وأربعين مرة، لم تثبت فيها الألف في أي موضع، كما جاءت كلمة كتاب، ومشتقاتها أكثر من ثلاثمئة وخمسين مرة، لم تثبت الألف فيها كلها، وجاءت كذلك كلمة أصحاب ثمانية وسبعين مرة، ولم تثبت الألف في أي منها، ووردت كلمة عالم ست عشرة مرة، كلها جاءت بدون ألف.

ورسمت كلمات في المصحف بالألف دائما، عكس الفئة الأولى، مثل هاجر، وتاب وعاقب، وإن كان ورودها قليلا، أما كلمة قال، فقد وردت أكثر من خمسمئة مرة، أثبتت فيها الألف جميعها، إلا في مواضع محدودة، جاءت بدون ألف وقد قرئت[١٢٤] في هذه المواضع بصيغة فعل الأمر (قل) مما سوغ عدم إثبات الألف.

وهناك كلمات قليلة جاءت بـإثبات الألف، وبحذفها، مثل كلمـة شاهد، أثبتت فيها الألف في حالة الرفع، ولم تثبت في حالة النصب.

إن الصفة الغالبة عدم إثبات الألف على الفتحة الطويلة وسط الكلمة، ولن نجد من العسير علينا تفهم هذه الظاهرة بعد أن علمنا أن الكتابة العربية متطورة عن الكتـابة النبطيـة، والتي دلت النقوش على أنها لم تكن تثبت هـذه الألف في الغالب.

فكان كتَّاب العربية يلتزمون بصور الكتابة الموروثة، فلم يثبتوا الألف، لكنهم في الـوقت نفسـه كـانـوا يشعرون - فيما يبـدو - بضرورة رسمهـا؛ لظهـورهـا في النطق، وقـد تمكنـوا من إثبـاتها في عـدة كلمات (١٢٥) لكنـــه لم يكن من اليسير عليهم تعميم ذلك في كل الحالات، وتناسي صور هجاء الكلمات القديمة.

فلما نزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ، انتدب الكتبة من الصحابة الكرام لكتابته، وكانوا وقتئذ يعايشون الواقـع الكتابي، المشار إليه، فقاموا بكتابة القرآن الكريم في ضوء هذا الواقع، دونما حـرج، أو شعور بالخروج على قاعدة مـا، ولم يتدخل الرسـول ﷺ في هذه الكتابة كما أشرنا سابقـا، تفهماً منه ﷺ لهذه المسألة بـرمتها، بخـاصة أن كتـابة القـرآن الكريم كـانت وسيلة إضـافية لحفظـه؛ لأن التعويل كـان على الحفظ والتلقي والمشافهة، ولم يكن للـرسم ذاك الأثر في نطق الكلمة القرآنية، كما نراه في الكتابات الأخرى.

ولعل هذا التعليل الـذي ذكرنـا يغني عن تكلفات المتقـدمين، ومن شايعهم الـــذين تلمســوا لحذف الألـف حكما وأسرارا، أو ربطـوا بينهـا وبين تعـــدد القراءات، فلم يكن بحسبـان كتَّاب الوحي شيء من هـذا قط، كما لـم يخضع رسم الألف عندهم إلى معيار معين، كما اعتقد بعض البـاحثين (١٢٦) الذي يرى أن الكلمات كانت تخضع في ميلهـا لإثبات رمز الفتحـة الطويلة المتوسطـة لعدد الرموز، التي تتألف منها، فكلما كثرت الـرموز أبطأت في الاستجابة لإثبات رمز

الفتحة الطويلة، كما يغلب عدم إثبات الألف في صيغة المضارع، وفي حالة اتصال الضمائر.

وليس الأمر كذلك؛ لأن الألف أثبتت في كلمة «صاحبكم»، التي وردت ثلاث مرات، وأثبتت في «صاحبهم»، التي وردت مرتين، كما أثبتت الألف في «عاقبتم»، التي وردت مرتين كذلك، وفي كلمة «جناحيه»، وكلها كلمات اتصلت بها ضمائر.

كما أثبتت الفتحة الطويلة في الفعل المضارع «يخافون»، والذي ورد في القرآن إحدى عشرة مرة.

ولو كانت استجابة الكلمة لإثبات الألف مرتبطة بقلة حروفها، لأثبتت في كلمات: «هذا، ولكن، وذلك، وهؤلاء» والتي تحجرت على رسمها القديم، إلى يومنا هذا ولم تروض في ضوء القواعد القياسية، وترسم بالألف.

زيادة الألف:

إذا دخلت اللام على كلمة أولها ألف فإنها - في ضوء القواعد القياسية - تلحق بالألف لتصبح لام ألف مثل لأقعدن، أو لأقفن، وقد رسمت بعض الكلمات في القرآن الكريم على هذه الهيئة مثل ﴿ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم ﴾ (١٢٧) ﴿إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا ﴾ (١٢٨).

ولكن كتَّاب المصحف أثبتوا ألفا في بعض هذه الكلمات، بعد اللام ألف كما في قوله تعالى ﴿لا أوضعوا . . ﴾ (١٢٩) ﴿لا أذبحنه . . ﴾ (١٣٠) ﴿لا إلى الجحيم﴾ (١٣١).

وقد تباينت مواقف العلماء من هذه الألف المزيدة، فجعلها بعضهم خطأً كتابيا؛ لأنه لا محل لها في هذا الموضع، وحكم عليها بأنها من (١٣٢)سوء هجاء الأولين.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن التفسير بالخطأ علة عليلة، بخاصة في هذه الظاهرة؛ إذ لا يتصور أن يكتب الصحابة كلمتين متشابهتين، ومتجاورتين، برسمين مختلفين، والسبب سوء هجائهم، وذلك في قوله تعالى ﴿ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْلَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ ﴾.

قال بعضهم (١٣٣) زيدت الألف في لاأذبحنه للإشارة إلى عدم وقوع الذبح، وهذا تكلف واضح؛ لأن هذا الأمر كما ذكرنا مراراً لم يكن من مقاصد الصحابة، عندما كتبوا القرآن الكريم، يضاف إلى هذا أنها زيدت في مواضع أخرى، لا يملكون لها تعليلا مماثلا.

وقد ربط بعض العلماء بين هذه الألف والحركات القصيرة، فجعل زيادتها للدلالة على الفتحة (١٣٤)، فتكون الألف صورة لفتحة الهمزة، من حيث كانت الفتحة مأخوذة منها.

فإن الفتحة كانت تكتب ألفا قبل الخط العربي (١٣٥)، وقد بقي من ذلك الألف أثر في الطباع، فكتبوا صورة الهمزة ألفا، وفتحتها ألفا أخرى فصارت «لا أذبحنه».

وقد اعترض على هذا التوجيه (١٣٦) بأن الكتابة العربية قبل الرسم المصحفي كانت مجردة من أية علامة، أو رمز للإشارة إلى الحركات القصيرة (الفتحة، الضمة، الكسرة).

ونحن لا ندعي خلاف هذا، بل نقول إن عدم تمكنهم من استخدام رموز، أو إشارات للدلالة على الحركات القصيرة ألجأهم إلى استعمال الحركات الطويلة في محاولة لتمثيل النطق تمثيلاً سلبياً وهم يكتبون أقدس نص عرفوه، فرسمت الألف في كلمة لا أذبحنه للإشارة إلى الفتحة حتى لا تقرأ بالتشديد والضم، كما قرئت الكلمة التي بعدها لأعذبنه التي تخلو من الألف (١٣٧).

إن التفـريق في رسم كلمتين متجـاورتين، ومتشـابهتين يتضمن إشـارة إلى أن رسم الصحابة للمصحف لـم يكن كيفما اتفق، وقـد ساعد على هذا الاستعمال العلاقةالـوثيقة بين الحركات الثلاث، وحـروف المد الثلاثة [١٣٨] فإن الحركات أبعـاض حروف المد، واللين، وهي الألف واليـاء والواو، فكما أن هـذه الحروف ثلاثة فكذلك الحركات ثـلاث، وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمـة بعض الواو، وكـان متقدمـو النحويين يسمـون الفتحـة الألف الصغيرة، والكسرة اليـاء الصغيرة، والضمـة الـواو الصغيرة.

وثمةتعليل آخر لزيـادة هذه الألف، مبني على الشكل الذي تميـزت به اللام ألف في الكتابات القديمة، من حيث طبيعة صلة الألف باللام، إذ إنها أخذت شكلا معينـا في الكتابة النبطيـة، وهو « لا » كما يظهـر في نقش النمـارة في كلمة الأسدين [١٣٩]، وورثت الكتابة العربيـة الشكل نفسه كما يظهر من نقش جفنة الأبيض في كلمة الأشعري [١٤٠].

وقـد اكتسب هذا الحرف صفـة الثبـوت، فبدا من المحتمل أن الكتَّـاب حين يريـدون إلحاق اللام في أول كلمة تبدأ بـالألف، لا يتبادر إلى ذهنهم، ولا تجري أقـلامهم إلا بهذا الشكل القـديم، الشـائع المشهور لاتصـال الألف بـالـلام، فيلحقونه أمام الكلمة المراد إلحاق الـلام بها دون أن يحذفوا رمز الألف الذي كان في أول الكلمة، ومن هنـا استقر رمز الألف بعـد اللام ألف في بعض الكلمات، ولكن الكتَّـاب كلما تنبهـوا إلى حقيقـة زيـادة الألف في مثل هـذه الكلمات، حـذفوهـا ولـم تبق من آثـار تلك الظـاهرة إلا بضعـة كلمات ظهرت في الـرسم المصحفي [١٤١].

ونحن لا ننفي هـذا التفسير الذي يـرجع هـذه الظاهـرة إلى الواقع الكتـابي، الموروث، والذي غـالبا مـا يثبت على هيئة معينة يصعب تعـديلها، بخـاصة أن

هذا الرأي استبعد فكرة خطأ الكتَّـاب التي سيطرت على آخرين، مع بقاء الرأي الذي ربط بين الألف والفتحة الأوفر حظًّا في القبول.

حـذف الواو:

استخدمت الكتابة العـربية رمز الواو الصامتة (و) لتمثيل الضمـة الطويلة، (واو المد) (١٤٢) سواء أكـانت في وسط الكلمة، أو في طرفها، فإثبـات الواو في وسط الكلمة جـاء مطّردا، مثل قولا، قـوما، إلا أن تجتمع صورتان للـواو، فقد جرى الرسم على حذف إحداهما مثل (لا تلون، لا يستون، الغاون) (١٤٣).

وأثبتت الواو في آخر الكلمـة، دونما التفات في الغالب إلى ما قـد يصيبها من تغيير، كتقصير أو حذف، وربما سـاعد على هـذا زيادة الألف بعـدها، حيث حرص الكتَّاب على إثباتها (١٤٤).

بيد أن الواو حذفت من آخر الكلمة في عـدة مواضع في القرآن الكريم، دون سبب نحـوي وذلك في قـولـه تعـالى ﴿ وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ ﴾ (١٤٥) وقولـه ﴿ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ ﴾ (١٤٦) وقولـه ﴿يَوْمَ يَـدْعُ ٱلدَّاعِ﴾ (١٤٧) وقولـه ﴿سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴾ (١٤٨).

فالكلمات (يدعـو، يمحو، ندعو) أفعـال مضارعة، لـم يقترن بها مـا يوجب جزمها، بحذف حرف العلة منها وهو الواو.

وقد أشرنا سـابقا إلى المنهـج القائم على تعليل هـذه الظاهـرة وأمثالها بـوجود حكمـة وسر وراء حذف الـواو، حين جعلوا حـذفها للدلالـة على سرعة وقـوع الفعل، وسهولته (١٤٩)وقد ذكرنا غَيْـرَ مرة أنه مسلك غير سديد، وتعكر عليه أمور شتى.

ولأهل اللغة تعليـلات أخرى، لهذه الظاهرة، أقـربها للصواب ما أشـار إليه سيبويـه، حين أفرد في كتـابه بـاباً بعنـوان (باب ما يحذف من السـواكن إذا وقع بعدها ساكن) (١٥٠).

فقد حذفت الواو في الكلمات المتقدمة؛ لأنها ساكنة وجاء بعدها حرف ساكن وهو اللام في كلمات «الإنسان، الله، الداع، الزبانية» (١٥١) فإن الألف اللينة والياء بعد الكسرة والواو بعد الضمة إذا لقيهن حرف ساكن بعدهن سقطن، كقولك عبد الله ذو العمامة، كأنك قلت ذُل، وتقول رأيت ذا العمامة، كأنك قلت ذَل وتقول مررت بذي العمامة كأنك قلت ذِل، ونحو ذلك في الكلام أجمع.

ويبدو أن الكتَّاب كانوا يراعون في درج الكلام اللفظ والوصل، دون الأصل والقطع، وقد تنبه الداني لهذه الظاهرة، حين علق عليها بقوله (١٥٢) وذلك من حيث عاملوا في كثير من الكتابة اللفظ والوصل، دون الأصل والقطع، ألا ترى أنهم لذلك حذفوا الألف، والياء، والواو في نحو قوله (أيه المؤمنون، وسوف يؤتِ الله، ويدع الإنسان) وشبهه لما سقطن من اللفظ لسكونهن وسكون ما بعدهن، وبنوا الخط على ذلك، فأسقطوهن منه.

وقد وقع بعض العلماء في الخطأ، وهم يتحدثون عن هذه الظاهرة عندما غاب عنهم أن كتَّاب المصحف لم يلتفتوا دائما إلى أن الأصل في كتابة الكلمة هو الابتداء بها والوقف عليها، حيث بنو الخط على لفظ الكلمة، لا على بنائها، ولهذا أسقطوا بعض الحروف في درج الكلام (١٥٣) على أن الحذف لم يشمل كل الحالات التي التقت فيها الضمة الطويلة من آخر كلمة بحرف ساكن من أول كلمة أخرى، فقد جاءت الواو ثابتة في سوى الأمثلة الأربعة المشار إليها، كما في قوله تعالى ﴿ يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ (١٥٤) وقوله ﴿ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ ﴾ (١٥٥) وما أشبه ذلك، فقد جرى الكتَّاب في هذه الأمثلة وما يشبهها على أصل بناء الكلمة، دون الالتفات إلى ما لحقها في الكلام المتصل من تغيير.

والخلاصة أن كتَّاب المصحف لم يكونوا يتصرفون في رسم الواو كيفما اتفق، وإنما كانوا يترددون بين الاستجابة للفظ فيسقطونها، وبين الالتفات إلى بنائها فيثبتونها.

ولا يغيب عن البال أن الكتابة العربية تطورت عن النبطية التي كانت تعاني من جوانب نقص، وعدم استقرار.

ويبدو أن الوجهين كانا مقبولين، وذلك على أقل تقدير قبل أن يحتكم العلماء إلى قواعد الرسم التي وضعوها، وارتضوها، ومنها القاعدة التي تتعلق بما نحن بصدده، وهي أن الأصل في الكتابة أن تمثل صوت الكلمة مبدوءًا بها، وموقوفا عليها، بغض النظر عن درجها في الكلام، وما يتبعه من تغيير في نطقها، مع أننا لن نعدم من الحالات ما يخرم هذه القاعدة.

زيادة الواو :

زيدت الواو في رسم بعض الكلمات في المصحف، دون أن يكون لها مقابل في النطق، وهو ما يسمى عند العلماء كتابة الألف واواً، كما في كلمات الصلاة، والزكاة والحياة، والربا، في قول الله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾(١٥٦) وفي قوله تعالى﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ (١٥٧) وفي قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (١٥٨).

وقد تباينت توجيهات العلماء لهذه الظاهرة، فمنهم (١٥٩) من جعلها خطأً كتابيا ألفه الناس واعتادوه، ويرى آخرون (١٦٠) أن الألف كتبت واوا حملا لها على الأصل، فإن أصل الألف في الكلمات المذكورة واو (١٦١)، ويبدو أن هذا التفسير مقبول لو أن أصحاب هذا المذهب بينوا لنا لماذا يصر الكتّاب على التمسك بالأصل في هذه المواضع.

وهناك من يعيد هذه الظاهرة إلى العامل الوراثي، وتفيد الدراسات المتخصصة أن الواو كانت تلحق بآخر الأعلام في الكتابة النبطية، فقد تضمنت بعض النقوش النبطية القديمة كلمات زيدت الواو في آخرها مثل (١٦٢) ظلمو أي ظالم، نزرو أي نزار، وتظهر الواو بجلاء في كلمة مناة التي وجدت مكتوبة في

نقشين نبطيين أحدهما في القرن الأول قبل الميلاد، والثاني في ٢٦٧م فقد وجدت مرسومة فيهما هكذا (م ن وت و) منوتو [١٦٣].

فمن المحتمل أن تكون بعض هـذه الكلمات قد حافظت على صورهـا النبطية القديمة، رغـم ما قد تكون عليـه من نطق جديد في اللغـة العـربية، وسبق أن ذكرنـا رأي فندريس الذي يؤكد أننا نكتب كما يكتب غيرنا، لا كما ننطق.

فإن الكلمات المتقدمـة كلها التي كتبت بالواو تقرأ بالألف؛ لأنها هكذا تنطق في اللغـة العـربيـة، وكلنـا يـدرك أن التـلاوة والمشـافهـة هما الأصل في نقل المصحف، ولـم يكن التعويل يوما على الكتابة، التي عدهـا أهل الشأن وسيلة إضافية للحفظ.

ويقوي التفسير المتقدم أن الكلمات التي حـافظت على صورها القـديمة مثل الصلاة والحياة [١٦٤] متى تغيرت صورتها، كأن تضـاف مثلا أو تجرد من الألف واللام نجد الكاتب يستجيب للنطق الجديد، ويتخلى عن الشكل القديم.

ونلحظ هذا في كلمة الصلاة عند إضافتهـا، فقد وردت مضافة إحدى عشرة مرة، رسمت فيها كلها بالألف دون الواو، كما في قوله تعالى ﴿ **وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ** ﴾ [١٦٥] وقوله تعالى ﴿ **كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ** ﴾ [١٦٦] وقوله تعالى ﴿ **إن صلاتك سكن لهـم** ﴾ [١٦٧].

وهذا الاختلاف في الـرسم كاف للميـل إلى الاعتقاد أن كتَّاب المصحـف لـم يكـونوا يـرسمـون الكلمات من فـراغ، أو كيفما اتفق، وإنما كانـوا يسيرون – فيما يبدو – على هدى من علم في هذا المقام وهذا المؤمل فيهـم.

كتابـة الهـاء بالتـاء المفتوحـة:

ذكرنا أن كتابة الهاء بالتاء المفتوحة من صفات الكتابة النبطية التي ورثتها عنها الكتـابة العـربية، ولكـن هل كان هذا الأمـر مطّـرداً في الكتابـة النبطية، في

حالات الكلمة جميعها ؟ ، هـذا ما ذهب إليه بعض الباحثين [١٦٨]، في حين يرى آخرون [١٦٩] أن كتابة الهاء تـاء مفتوحة كان في الكلمات التي تـرد في حالة الإضافـة فقط ، وقـد تضمنت نقوش عربيـة جاهلية كلمات كتبت بـالهاء والتاء أشرنـا إليها .

أمـا في المصحف فقـد رسمت كلمات بـالتـاء وظـاهـرهـا أن تـرسم بـالهاء ، ورسمت الكلمات نفسهـا بـالهاء أيضا ، ولتفهم هـذه الظـاهـرة نعرض لأشهـر الكلمات في هذا المقام .

وردت كلمة «رحمة» في القرآن تسعا وسبعين مرة ، جاءت مضافة في اثني عشر موضعا ، رسمت بالتاء في سبعـة مواضع منها وهي ٢١٨ البقرة ، ٥٦ الأعراف ، ٧٣ هود ، ٢ مريم ، ٥٠ الـروم ، ٣٢ الزخرف مرتين ، ولم ترسم كلمـة رحمة بالتاء في أي من المواضع غير المضافـة .

ووردت كلمـة «امرأة» إحـدى عشرة مرة ، أضيفت في سبعـة مواضع منهـا ، ورسمت فيهـا كلهـا بـالتـاء ، وهي ٣٥ آل عمـران ، ٣٠ ، ٥١ ، يـوسف ، ٩ القصص ، ١٠ التحريم مرتين ، ١١ التحريم .

ووردت كلمـة «سنـة» ثـلاث عشرة مرة ، أضيفت فيهـا كلهـا إلا واحـدة ، وكتبت في خمسـة مواضع من المواضع المضـافة بـالتاء ، وهي ٨٣ الأنفـال ، ٤٣ فاطر ثلاث مرات ، ٨٥ غافر .

يمكن أن نستنتج ممـا تقـدم أن جميع الكلمات التي لـم تـرد مضـافـة كتبت بالهاء ، دون التاء المفتوحة وأن الغالب في الكلمات المضـافة أن ترسم بالتاء ، فقد وردت إحدى وثلاثين مرة مضافـة رسمت منها تسع عشرة كلمة بالتاء ، في حين غلب بصورة عامة الرسم بالهاء على الـرسم بالتاء ، فقد وردت في الأمثلة السابقة مئة وثلاث كلمات ، رسم منها بالهاء اثنتان وسبعـون كلمة ، مما يدل في هذا المقام

على أنـه لم يكن خـافيا على كتَّـاب المصحف، أولـويـة كتـابة الكلمـة بحـروف هجائها، بتقـدير الابتداء بهـا، والـوقف عليها، وهو مـا ضبطه العلماء فيها بعد بهذه القاعـدة، وإن كان كتَّـاب المصحف لـــم يلتزمـوا بهذا الأمر التـزاما تـاما لمسوغات أخـرى، حين بنوا الخط على الوصل، فكتبوا بعـض الكلمات المضافة بالتاء - كما رأينا - استجابة للنطق، بخاصة (١٧٠)أن التاء هي الأصل في علامة التأنيث، والهاء بدل منها في الوقف.

إذا أضيفت هذه الملاحظة إلى سابقتها المتعلقة بالوراثة، ظهر لنا تهافت الرأي الـذي يـرى أن كتابـة الهاء تـاء خطأ وقع فيـه الكتَّاب، سببـه ضعف مقـدرتهم الكتابية، فإن الأمر أبعد من ذلك، وأحكم.

لـم يكن هدفنا دراسة ظواهر الـرسم المصحفي باستقصاء، وتتبع، فذاك أمر لا يتسع المقـام لــه، وليس من أهــداف هـذا المبحث، وقـد خـدمت كثيراً في دراسات السابقين، وإنما قصدنا من هـذا الاستعراض الموجز لبعض الظواهر أن نبين مدى ارتبـاط الرسم المصحفي بالـواقع الكتابي، الذي كان سـائداً وقتئذ، ويلقي بظلالــه على كتابـاتهم، مما يعني أن كتـابة المصحف لم تَنْشَأ من فـراغ، ولـم تأت خبط عشواء، وإنما جـاءت على هدى من مقدمات سـابقة في أذهان كتَّاب الـوحي، أملتها عليهم طبيعة الكتابـة آنذاك، من حيث كونها مـوروثة، وغير مستقـرة في بعـض جـوانبهـا، إلى جــانب تلك الاتجاهـات التـي تتنـازع الكاتب، والتي أشرنـا إلى بعضهـا.

إن نظـرة متأنية لما قـدمنا على وجـازتـه، تجعلنا نـرى ضرورة إعادة النظـر في مــواقف كثير من العلمـــاء، من الـــرسم المصحفـي، ومن تفسيراتهم لبعض ظواهره، فالقول بأن هذا التميز نـاتج عن توجيه نبوي، وأمر شرعي، ترده أمور كثيرة، من أهمها نشأة اللغة، وما صاحبها، مما عرضنا لجانب منـه.

ومجيء هـذه الظواهـر على نسق متميز، ومطّـرد في كثير من الأحيـان، وأخذ

الواقع الكتابي آنـذاك، وما صاحبه، بعين الاعتبـار يبطل فكرة خطأ الكتَّاب كما بينا.

إن إعـادة ظواهر الرسم المصحفي برمتها إلى الواقع الكتابي، الذي تحدثنا عنه مراراً، يصحح مسـار النظر في هذه القضيـة، ويتيح توجيـه الحديث بعيدا عن الخلافـات غير الموصلـة، كما يساعـد على إبـراز المسألــة التي هي محل النظـر، ويؤدي إلى تجريدهـــا مما علق بها، والمتعلقـة بمشروعية كتـابة المصحف بـالرسم الحديث ومسوغات هذا العمل.

وتجنبا للوقوع فيما أخذناه على منهج المتقـدمين، فإنا سنعرض لبعض المفاهيم في ضوء ما تقدم، ونسعى لأن تنجلي عن إجابة منطقية لهذه القضية.

إن أصل الأشكال نـاشئ من تطبيق قاعدة القياس المقلـوب، حين نظروا إلى الـرسم المصحفي في ضوء قـواعد وضعت بعـد عشرات السنين [١٧١] من كتابة الصحـابـة الكرام للمصحف، فحكمـوا لـذلك على بعض صنيعهم بـالخطأ، والاضطراب.

ولـو صح هذا المذهب وجاز هذا المقيـاس، لحق لمن جاء بعد هؤلاء العلمـاء - الـذين استنبطوا قـواعد الـرسم الحديث وارتضوهـا - أن يكيل لهم بمكيـالهم فيحكم بتخطئتهم في بعض المواضع بخاصة، تلك التي تعـددت فيها وجهات النظر.

وهب أن مجمعا علميا درس ظـاهرة إسقاط الألف من رسم بعض الكلمات، التي تظهر في نطقها مثل (هذا، ولكن، الـرحمن) ورأى إضافة الألف لمسوغات علمية وتربويـة، فهـل يجيـــز هذا العمـل وصف العلمـــاء السـابقين - الذين أقروها بغير ألف - بالجهل، ومحدودية الإمكانات، وبالوقوع في الخطأ، كما فعل بعضهم مع كتَّاب المصحف.

إن عرض وجهـات نظر العلماء المتعددة حول كتـابة الهمزة مثـلا ، في حالاتها المختلفة في ضوء المسلك المشـار إليه يفتح الباب أمام تخطئـة كل من أدلى بدلوه من العلماء فيها ، وهذا منهج غير سديد .

لقد تنبـه الناس عامة إلى السلبيات المترتبـة على ما يعرف بإجراء القوانين بأثر رجعي ، فتجنبوا العمل به ، لما فيه من مزالق خطيرة .

إن غياب هذه المسألة على بساطتها أدخل بعض العلماء في متاهات ، وحملهم على مجانبة الصـواب ، فتوهموا أن في رسم المصحف مخالفـة للقواعـد ، ثم طفقوا يبحثون لها عن تعليلات ، وتفسيرات ، في حين اكتفى بعضهـم بوصف الكتَّاب بالجهل ، وكل ذلك لـم يكن .

وثمة أمر آخر ، وهـو أن المصحف المنتشر في أرجاء الأرض اليوم يتميـز برسمه الخاص والثـابت على مر السنين والموحـد ، وهـذه خصائص عـزيـزة لا تتوافـر لكتاب قط على وجه الأرض ، ولها من الآثار الإيجابية ما يضيق المقام عن ذكره .

إن محافظـة المصحف على رسمـه المتميز عبر مئـات السنين دليل سـاطع على سـلامتـه ، مـن أي تغيير ، أو تبـديل ، وتتجلى العظمـة في ثبـوت هــذا الـرسم وتـوحيـده ، حتى كأن المصــاحف المنتشرة في بيـوت المسلمين في أرجـاء الأرض نسخة واحدة ، طاف بها طائف على هذه البيوت .

في حين لـو كتب بالـرسم الإملائي الحديـث لتلاشت هـذه الميزات ، لتعـدد وجهات النظر ، في كتابة كثير من الكلمات ، ومـا زالت المجامع اللغوية في العالم الإسـلامي تبدي رأيها ، وتختلف فيما بينهـا ، في كتابـة كثير من الكلمات ، ولكل حجته ، وهم مسبوقون إلى هذا الاختـلاف ؛ لأن بعض هذه القواعد لم يكن محل اتفاق منذ أن وضع ، وحتى الآن .

إن هذا الصنيع سيؤدي في المستقبل إلى ظهور مصـاحف متباينة ، في رسمها ،

مما قد يجيز لفئة أن تقول إن ثمة مصاحف متعددة ومختلفة، بخاصة عندما يبقى بعضها محافظا على الرسم المصحفي، وقد تغذى هذه الظاهرة فيما بعد، وينتصر كل قطر لمصحفه، ورسمه، بتصويب فعله، وتخطئة غيره، فيزعم زاعم حينئذ أن المصاحف صارت كالأناجيل، فيعيش المسلمون فتنة، ولا عثمان لها.

إن عامة الذين يتحدثون عن الحاجة إلى كتابة المصحف بالرسم الحديث ينطلقون من حرصهم على الناشئة، وأعتقد أن هذا الأمر أعطي أكثر مما يستحق، ذلك أن الناشئة في العادة يبدأون بقراءة جزء عمَّ، والذي يضم ستا وثلاثين سورة، وإذا تتبعنا ظواهر الرسم الموجودة في هذا الجزء فإنها لا تزيد على ظاهرتين اثنتين فقط.

الظاهرة الأولى كتابة عدة كلمات من ذوات الألف بإسقاطها مثل السماوات، والإنسان، وجنات، وغيرها، وقد وردت كلمة السماوات مرتين فقط، في الجزء كله، في حين وردت كلمة الإنسان ست عشرة مرة، أمَّا كلمة جنات فلم ترد إلاَّ ثلاث مرات فقط.

أمَّا الظاهرة الثانية فهي كتابة كلمة الليل بلام واحدة، وقد وردت هذه الكلمة سبع مرات فقط، في الجزء كله.

يتبين لنا من خلال هذه الإشارات أن الأمر جد يسير، ولا يستدعي التفكير بتغيير رسم المصحف، كله، بحجة الحرص على الناشئة، وإذا غدت هذه الكلمات مشكلة لهم، فإن غيرها من الكلمات في الرسم الحديث لا تقل عنها إشكالا، ولا يزال الناشئة وغيرهم يعانون من بعض ظواهر هذا الرسم، المتمثلة في كتابة ما لا ينطق، كأل الشمسية في مئات الكلمات، أو العكس كإسقاط الألف من كلمات كثيرة، سبقت الإشارة إليها، ومع هذا لم يفكر أهل الشأن في إجراء أي تغيير عليها، ولم يطالبوا بذلك أصلا.

وإذا ذكرنا بإزاء هذا، أن تعليم القرآن الكريم يعتمد على المشافهة، والقراءة على أهل الاختصاص، لا على مجرد النظر في المصحف، وأن الأمة كلها تلقت القرآن بهذا الأسلوب زال ما يتوقع من لبس وإشكال، وهذا هو الملحوظ اليوم في الناشئة، التي تجد العناية اللازمة لهذه المهمة الكبرى.

على أننا لن نعدم من الوسائل ما يزيل هذه المصاعب، كأن تدرَّس ظواهر الرسم المصحفي للطلاب في مراحل الدراسة الأولى، وليس هذا بكثير على القرآن الكريم، أو تكتب هذه الكلمات، رغم قلتها وتكرارها في هامش كتب التعليم بالرسم الحديث.

إن الإشكال لا يكمن في رسم المصحف، وإنما هو في أساليب التعليم، وفي الجهود المبذولة في هذا المجال، لقد اعترف علماء الفرنسية بسوء النظام الكتابي في لغتهم، ومع هذا انتشرت في مناطق كثيرة من العالم، لم ينل أكثر أهلها حظا من الحضارة، والتقدم، كبعض مناطق أفريقيا وأمريكا الجنوبية، وذلك يعود إلى الجهود التي بذلها الفرنسيون في سبيل تعليم لغتهم، وتذليل العقبات التي تعترض طريقهم بالتفنن بالأساليب حتى غدت اللغة الثانية في العالم، وهذا ما نفتقد الكثير منه بشأن تعليم اللغة العربية بعامة، والقرآن الكريم بخاصة.

إن وسائل الإعلام في العالم الإسلامي على كثرتها واتساعها لم تعنَ بجانب تعليم القرآن الكريم للناشئة، بالرغم من الوقت الكبير المخصص لهم في بعض هذه الوسائل، إن تغيير الرسم لا يحل الإشكال إن وجد؛ لأن ظاهرة الضعف العام في القراءة والكتابة متفشية، ولا بد أن تؤتى البيوت من أبوابها، فيسلك القائمون على أمر الناشئة ما سلكه سلف هذه الأمة في عنايتهم بتعليم القرآن الكريم بالوسائل المثمرة، وعندها سيختفي الحديث عن تغيير رسم المصحف، حين تزول الأزمة التي هي أزمة أمة، من حيث عنايتها وجديتها، لا أزمة رسم كما يتوهم.

وثمة بعد تاريخي لرسم المصحف، ينبغي الالتفات إليه، ذلك أن القرآن الكريم سجَّل واقع الكتابة العربية في إحدى مراحلها تسجيلاً دقيقاً وأميناً، وبهذا يكون قد قدَّم للكتابة العربية خدمة فريدة، لم يقدمها كتاب قط إلى لغة ما، عبر عصور التاريخ كلها، فكان بمثابة المتحف لها.

إننا نرى الأمم الأخرى تطير فرحا لو عثرت على أثر قديم، يتضمن حروفا أو كلمات من كتابتها، حتى لو كان مشكوكا في صحته وأصالته، وعناية الأمم بآثارها ظاهرة بارزة، فالأجدر بهذه الأمة أن تعنى بهذا الرسم، وتحافظ عليه ليطَّلع الأجيال على طبيعة الكتابة العربية وعلى خصائصها قبل مئات السنين، وستكون الخسارة جد كبيرة لو طمس هذا الرسم، واختفت معالمه، ثم تزداد هذه الخسارة لو أخذنا بعين الاعتبار ذلك الكم الهائل من الدراسات التي عنيت به، ودرست ظواهره، والتي حوتها عشرات الكتب، على مر السنين فإن تغييب الرسم المصحفي يعني انتفاء الحاجة إليها، لارتباطها به، مما يؤدي إلى أن تزول بزواله، وبذلك تئد الأمة جزءا قيما من تراثها العظيم دونما سبب يذكر.

ولا يخفى أن خدمة الرسم المصحفي للكتابة العربية لم يقتصر على الجانب التراثي، فإن قواعد الرسم الحديث مستنبطة من الرسم المصحفي، باستثناء بعض القواعد التي خضعت للقياس، أو تلك التي جاءت في المصحف على وجهين اقتصر في الرسم الحديث على واحد منها، فلا ينبغي والحالة هذه توهم وجود تباين بين الرسمين، أو تنافر، ولم يكن الأمر يستدعي من البداية تقسيم الرسم إلى قديم وحديث، بسبب فروق يسيرة بينهما، هي أقل من تلك الفروق الموجودة في قواعد الرسم الحديث نفسه.

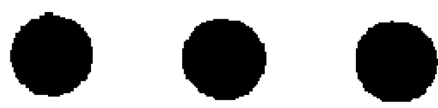
وقد صار المصحف أحد الشروط الثلاثة لقبول القراءة، فتغيير رسمه يذهب بهذا الشرط، ويختل ركن مهم من أركان القراءة الصحيحة.

ومما يلفت الانتباه أن صاحَبَ هـذه الدعوةَ دعوات مشبوهة في هذا العصر، بعضها يدعو إلى إعادة ترتيب القرآن الكريم على حسب النزول، وبعضها يدعو إلى كتابته بالحرف اللاتيني، وأخرى ترى إعادة ترتيبه حسب الموضوعات، وآخرون يرون اختصاره بحذف المكرر منه كما يزعمون.

إنها حلقات من سلسلة طويلة، لمحاولات يائسة للنيل من القرآن الكريم، وحسبنا أنها دعوات ولدت ميتة.

ومع تفهمنا لمقصد الكثيرين ممن يرون كتابة المصحف بالرسم الحديث، واعتقادنا أنهم خارج دائرة الشبهات إلا أن الدعوة نفسها وما أحيط بها تستوجب الحذر، وتملي عليهم أنفسهم نظرة أوسع وأشمل، في ضوء ما قيل، مما قد ينال من القرآن الكريم.

إننا نميل إلى ما ذهب إليه العلماء قديما وحديثا، وإلى ما تبنته المجامع الفقهية واللغوية قاطبة من ضرورة المحافظة على رسم المصحف كما خطته أيدي الصحابة الكرام أول الأمر، لا لأن هذا الرسم صادر عن الشارع الحكيم، ولا لأنه يتضمن حكما وأسرارا، وليس تسترا على أخطاء الصحابة الكرام، أو منعا لمناقشة رسمهم للمصحف؛ لأن كل ذلك لم يكن، وإنما هو لأجل الواقع الكتابي الذي كتب القرآن في ضوئه كما يكتب أي نص في أي عصر، في ضوء الواقع الكتابي السائد في ذلك العصر، دونما غرابة، أو إنكار من أحد، كما نرى في عصرنا، وهكذا كان رسم المصحف، وهذه هي قصته فيما يبدو، والله أعلم بالصواب.



الهوامش

(١) سورة القمر آية ١٧ .
(٢) مثل كتابي المحكم والمقنع - لأبي عمرو الداني - وغيرهما .
(٣) باستثناء دراسة قيِّمة للأستاذ غانم الحمد، بعنوان رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، وهو في الأصل رسالة ماجستير، بذل فيها صاحبها جهداً ملحوظاً .
(٤) الإتقان في علوم القرآن، ج ١ ، ص ٤٢ للسيوطي .
(٥) سورة الأعراف ، آية ١٤٥ .
(٦) سورة الأعراف ، آية ١٥٤ .
(٧) كتاب المصاحف ، ص ٧ ، ابن أبي داود .
(٨) رواه البخاري كتاب جمع القرآن ، انظر فتح الباري ج ٩ ، ص ٢٢ ، ابن حجر .
(٩) لا خلاف بين العلماء أنه ﷺ كان أميا لا يقرأ ولا يكتب حين بعث للناس ، ولكن العلماء اختلفوا هل بقي ﷺ على أميته ؟ ذهب بعضهم إلى ذلك لتبقى الحجة قائمة ، وذهب آخرون إلى أنه ما مات حتى قرأ وكتب ، لمزيد من التفصيل انظر المدخل لدراسة القرآن ص ٣٤٩ فما بعدها د . محمد أبو شهبة ، مناهل العرفان ج ١ ، ص ٣٥٧ فما بعدها ، الزرقاني .
(١٠) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ١ ، ص ٥٧ ، والحاكم في المستدرك ج ٢ ، ص ٣٣٠ ، وصححه ووافقه الذهبي على ذلك وضعفه الأستاذ أحمد شاكر لوجود يزيد الفارسي في سنده .
(١١) كتاب المصاحف ص ١٢ ابن أبي داود .
(١٢) رواه البخاري كتاب جمع القرآن ، انظر فتح الباري ج ٩ ، ص ١١ .
(١٣) فتح الباري ج ٩ ، ص ٢٠ ، ابن حجر .
(١٤) سر صناعة الأعراب ج ١ ، ص ٥٠ ، ابن يحيى .
(١٥) سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين ص ١٨ - علي الضباع .
(١٦) سورة الحجر ، آية ٩ .
(١٧) أدب الكاتب ص ٢٤٧ ، ابن قتيبة .
(١٨) رسم المصحف ص ١٦٨ - غانم الحمد .
(١٩) رسم المصحف ص ٢٦٦ غانم الحمد .
(٢٠) سورة الإسراء آية ٧٣ .
(٢١) البرهان في علوم القرآن ج ١ ، ص ٣٧٦ .
(٢٢) كتاب الكتاب ص ٧ ، ابن درستويه .
(٢٣) البرهان ج ١ ، ص ٣٧٩ الزركشي ، الإتقان ٤ : ١٤٦ - ١٤٧ السيوطي .

(٢٤) سمير الطالبين ص ٢٣ ، الضبَّاع .
(٢٥) سورة العلق ، آية ٤ .
(٢٦) سورة القلم ، آية ١ .
(٢٧) البرهان في علوم القرآن ج ١ ، ص ٣٧٧ .
(٢٨) الصاحبي في فقه اللغة ص ٧ ، ابن فارس .
(٢٩) المصدر السابق ص ١٠ ، البرهان في علوم القرآن ج ١ ، ص ٣٧٨ .
(٣٠) رسم المصحف ص ٢٠٣ - غانم الحمد .
(٣١) مناهل العرفان ج ١ ، ص ٣٧٥ - الزرقاني ، المدخل لدراسة القرآن ص ٣٤٧ أبو شهبة .
(٣٢) موضوع وروى نحوه ابن الجوزي في الموضوعات ص ١٥ .
(٣٣) د. عبد العزيز الخياط - ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر في الجزائر ١٤٠١هـ ، ص ٦٢ .
(٣٤) سمير الطالبين ص ٢٤ ، الضباع .
(٣٥) سمير الطالبين ص ٢٣ - ٢٤ ، الضباع .
(٣٦) أطنب في ذكرها الزركشي في البرهان والسيوطي في الإتقان وغيرهما .
(٣٧) سورة العلق ، آية ١٨ .
(٣٨) سورة الشورى ، آية ٢٤ .
(٣٩) سورة الإسراء ، آية ٨١ .
(٤٠) سورة الإسراء ، آية ١١ .
(٤١) سورة القمر ، آية ٦ .
(٤٢) انظر البرهان في علوم القرآن ج ١ ، ص ٣٩٧ ، وانظر الإتقان ج ٤ ص ١٥٠ فما بعدها .
(٤٣) سورة هود ، آية ٤٦ .
(٤٤) سورة الكهف ، آية ٧٠ .
(٤٥) البرهان ، ج ١ ، ص ٣٩٩ - الزركشي .
(٤٦) من قوله تعالى ﴿**لأعذبنه عذابا شديدا أو لاأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين**﴾ النمل ، آية ٢١ .
(٤٧) روح المعاني ج ١٩ ، ص ١٨٤ ، الألوسي .
(٤٨) سورة الرعد ، آية ٣٩ .
(٤٩) سورة الكهف ، آية ٦٤ .
(٥٠) سورة الزمر ، آية ١٠ .
(٥١) البرهان ج ١ ، ص ٤٠٤ .
(٥٢) سمير الطالبين ص ٧١ ، الضباع .
(٥٣) المصدر السابق ، ص ٧٦ .
(٥٤) رسم المصحف ص ٢٣٠ .
(٥٥) مقدمة ابن خلدون ص ٧٥٧ .
(٥٦) سمير الطالبين ص ٢٤ ، الضباع .

(٥٧) تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه ص ١٠٥، ص ١٧٩، البكري.
(٥٨) كتاب إيقاظ الأعلام لوجوب أتباع رسم المصحف الإمام ص ١٣ - حبيب الله الشنقيطي.
(٥٩) صحيح، أخرجه أبو داود ج ٤، ص ٢٨٠، صحيح سنن أبي داود، ج ٣ ص ٨٧١ - الألباني.
(٦٠) موضوع - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ج ١، ص ١٤٤ - الألباني - مكتبة المعارف ط ١، الرياض ١٤١٢هـ.
(٦١) قرارات المجمع الفقهي في دورته الأولى ص ١٢٦ مكة المكرمة، سمير الطالبين ص ١٧، الضباع.
(٦٢) قرارات المجمع الفقهي في دورته الأولى ص ١٢٧ - مكة المكرمة.
(٦٣) سمير الطالبين ص ١٣، الضباع.
(٦٤) رسم المصحف ص ٢٢٣.
(٦٥) كتاب إيقاظ الأعلام ص ٣٠ - ٣١، الشنقيطي.
(٦٦) الإتقان في علوم القرآن ج ٤، ص ١٥٦، السيوطي.
(٦٧) الكشف عن وجوه القراءات ص ٣٢، مكي بن أبي طالب.
(٦٨) سورة القمر، آية ٥.
(٦٩) تأويل مختلف الحديث ص ٢٨٧، ابن قتيبة.
(٧٠) حياة اللغة العربية ص ٥٤، حنفي ناصف.
(٧١) للاطلاع عليها ينظر كتاب مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة د. محمد حميد الله.
(٧٢) فتوح البلدان ص ٤٧٧ - ٤٧٩، البلاذري.
(٧٣) فضائل القرآن ص ٥٢ - ٥٣، ابن كثير.
(٧٤) مقدمة ابن خلدون ص ٢٤٨.
(٧٥) سور طه، آية ٦٣.
(٧٦) سورة المائدة، آية ٦٩.
(٧٧) تأويل مشكل القرآن ص ٥٧، ابن قتيبة.
(٧٨) تأويل مختلف الحديث ص ٢٨٧، ابن قتيبة.
(٧٩) معاني القرآن ج ١، ص ٤٣٩، الفراء.
(٨٠) قرارات مجمع اللغة العربية الجلسة الثالثة ٢٦/ ١٢/ ١٩٤٩م، ص ٥٦.
(٨١) القراءات واللهجات ص ١١٠، عبد الوهاب حمودة.
(٨٢) سورة النساء، آية ١٦٢.
(٨٣) سورة المائدة، آية ٦٩.
(٨٤) كتاب المصاحف ص ٤٣، ابن أبي داود.
(٨٥) المصدر السابق: ص ٤١.
(٨٦) المقنع ص ١١٩، الإتقان في علوم القرآن ج ٢، ص ٢٧٠.

(٨٧) انظر : توجيهها في البحر المحيط ج ٦ ، ص ٢٥٠ ، ج ٣ ص ٣٩٦ ، ج ٣ ص ٥٣١ . على التوالي - أبو حيان .
(٨٨) رسم المصحف ص ٢١٩ .
(٨٩) تاريخ القرآن ص ١٢٠ ، د . عبد الصبور شاهين .
(٩٠) انظر العربية : دراسة في اللغة واللهجات والأساليب ص ٢٣٦ فما بعدها ، يوهان فك .
(٩١) لسان العرب ، مادة لحن ج ١٣ ص ٣٧٩ فما بعدها ، ابن منظور .
(٩٢) فضائل القرآن ص ١٢٦ ، ابن كثير .
(٩٣) المقنع ص ١١٩ ، أبو عمرو الداني .
(٩٤) الإتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٧٠ .
(٩٥) مناهل العرفان ج ١ ص ٣٧٣ - ٣٧٤ باختصار ، وانظر رأي الباقلاني مطولا في كتابة الانتصار للقرآن ج ١ ص ٣٧٥ فما بعدها ، طبع بالتصوير عن مخطوطة ، أصدره فؤاد سزكين .
(٩٦) تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه ص ١٠٣ ، محمد طاهر الكردي ، القراءات واللهجات ص ٢٩ د . حمودة .
(٩٧) مباحث في علوم القرآن ص ٢٧٩ ، د . صبحي الصالح .
(٩٨) البرهان في علوم القرآن ١٢٠ ص ٣٧٩ ، الزركشي .
(٩٩) رسم المصحف ص ١٠٢ ، غانم الحمد .
(١٠٠) المدخل لدراسة القرآن الكريم ص ٣٦٥ ، د . أبو شهبة .
(١٠١) شرح العقيلة ص ٩ ، موسى جار الله ، وملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر في الجزائر ١٤٠١هـ الأستاذ عبد الرحمن خليف ص ٧٢ فما بعدها .
(١٠٢) أصل الخط العربي ص ١ ، د . خليل نامي .
(١٠٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها ج ٢ ص ٣٤٨ ، السيوطي .
(١٠٤) أصل الخط العربي ص ٤ .
(١٠٥) مقدمة ابن خلدون ج ١ ، ص ٧٥٥ .
(١٠٦) الكتابة العربية والسامية ص ١٢١ ، د . رمزي بعلبكي ، رسم المصحف ص ٣٢ ، غانم الحمد .
(١٠٧) أصل الخط العربي ص ٣ ، د . خليل نامي .
(١٠٨) يميل أهل الشأن إلى أن الأنباط ساميون كانت العربية لغة حياتهم اليومية ، استقروا وتحضروا بعد تجوال كثير ، وأسسوا مملكة عظيمة في القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد واتخذوا الآرامية لغة كتابة لهم ، انظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٣ ص ٩ ، جواد علي .
(١٠٩) رسم المصحف ص ٤٩ .
(١١٠) أصل الخط العربي ص ٨٥ ، رسم المصحف ص ٧٣ .
(١١١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ١ ص ١٨٩ ، جواد علي .
(١١٢) أصل الخط العربي ص ٨٨ ، د . خليل نامي .
(١١٣) الكتابة العربية والسامية ص ١٧٩ ، د . رمزي بعلبكي .

(١١٤) علم اللغة العام ص ٢٣٥ ، كمال بشر.
(١١٥) رسم المصحف ص ٧٨، غانم الحمد .
(١١٦) اللغة ص ٤٠٧ ، فندريس .
(١١٧) انظر المصدر السابق : ص ٤٠٤ - ٤٠٥ .
(١١٨) انظر جامع الدروس العربية ج ٢ ص ١٣٥ ، مصطفى الغلاييني .
(١١٩) انظر جامع الدروس العربية ج ٢ ص ١٣٥ ، فما بعدها .
(١٢٠) الجمل، ص ٢٧٢ ، الزجاجي .
(١٢١) انظر جامع الدروس العربية ج ٢ ص ١٤٠ فما بعدها .
(١٢٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٣٩ .
(١٢٣) اللغة ص ٤٠٩ ، فندريس .
(١٢٤) التيسير في القراءات السبع ص ١٦٠ ، أبو عمرو الداني .
(١٢٥) رسم المصحف ص ٣٠٢، غانم الحمد .
(١٢٦) غنم عبده في كتابه رسم المصحف ص ٣٠٧ .
(١٢٧) سورة الأنبياء من آية ٥٧ .
(١٢٨) سورة الأعراف من آية ١١٣ .
(١٢٩) سورة التوبة من آية ٤٧ .
(١٣٠) سورة النمل من آية ٢١ .
(١٣١) سورة الصافات من آية ٦٨ .
(١٣٢) معاني القرآن ج ١ ص ٤٣٩ ، الفراء .
(١٣٣) روح المعاني ج ١٩ ، ص ١٨٤ ، الألوسي .
(١٣٤) المحكم في نقط المصاحف ص ١٧٧ ، الداني .
(١٣٥) الكشاف ج ٢ ص ٢١٧ ، الزمخشري .
(١٣٦) رسم المصحف ص ٢٨٠ ، غانم الحمد .
(١٣٧) انظر تفسير التحرير والتنوير ج ١٠ ص ٢١٧ ، الطاهر بن عاشور.
(١٣٨) سر صناعة الإعراب ج ١ ص ١٩ ، ابن جنى .
(١٣٩) أو كلمة الأزدين كما يراها د. رمزي بعلبكي ، الكتابة العربية السامية ص ١٢٣ .
(١٤٠) انظر صورة النقش ص ٧٥٨ رسم المصحف ، غانم الحمد .
(١٤١) رسم المصحف ص ٤١٠ - ٤١٢ بتصرف .
(١٤٢) رسم المحف ص ٢٩٧ ، غانم الحمد .
(١٤٣) المقنع ص ٣٦، الداني .
(١٤٤) رسم المصحف ص ٢٩٩ .
(١٤٥) سورة الإسراء، آية ١١ .
(١٤٦) سورة الشورى، آية ٢٤ .

(١٤٧) سورة القمر، آية ٦ .
(١٤٨) سورة العلق، آية ١٧ .
(١٤٩) يراجع البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٣٧٧، للوقوف على الحكم والأسرار التي بدت لبعض العلماء.
(١٥٠) تهذيب اللغة ج ١ ص ٢٧٧ ، الأزهري، معاني القرآن ج ٢ ص ١١٧ ، الفراء.
(١٥١) المحكم ص ١٥٨ ، الداني.
(١٥٢) كتاب سيبويه ج ٢ ص ٢٧٦ .
(١٥٣) رسم المصحف ص ٣٠٠، غانم الحمد.
(١٥٤) سورة الرعد، آية ٣٩ .
(١٥٥) سورة الممتحنة، آية ٦ .
(١٥٦) سورة النور، آية ٥٦ .
(١٥٧) سورة البقرة، آية ٩٦ .
(١٥٨) سورة البقرة، آية ٢٧٥ .
(١٥٩) كتاب الكتاب ص ٤٩ ، ابن درستويه.
(١٦٠) أدب الكاتب ص ٣٣٢.
(١٦١) رسم المصحف ص ٣٣٢.
(١٦٢) الكتابة العربية والسامية ص ١٣٢ - ١٣٣ ، د. رمزي، أصل الخط العربي ص ٦٧ .
(١٦٣) وتضمن نص عربي قديم يرجع تاريخه إلى ٥١٢م بعض الأعلام التي كتبت بالواو، مثل شريحو أي سريح سعدو أي سعد، سترو، انظر دراسة نقش زبد في كتاب الكتابة العربية والسامية ص ١٤٨ - ١٥١ ، وما زالت العربية تحتفظ إلى اليوم بواو عمرو المصدر السابق ص ١٧٦ .
(١٦٤) رسم المصحف ص ٣٣٧ .
(١٦٥) سورة الأنعام، آية ٩٢ .
(١٦٦) سورة النور، آية ٤١ .
(١٦٧) سورة التوبة، آية ١٠٣ .
(١٦٨) أصل الخط العربي ص ١٠١ ، د. خليل نامي، دراسات في تاريخ الخط العربي ص ٢٢ .
(١٦٩) الكتابة العربية والسامية ص ١٧٧ .
(١٧٠) المقتضب ج ١ ص ٦٣ ، المبرد.
(١٧١) أعاد. د. شوقي ضيف نحو البصرة إلى ابن أبي إسحاق المتوفى سنة ١١٧هـ، وأعاد نحو الكوفة إلى الكسائي المتوفى سنة ١٨٩هـ، انظر كتابه المدارس النحوية ص ١٨ ، ص ١٥٤ .

أهم مراجع البحث

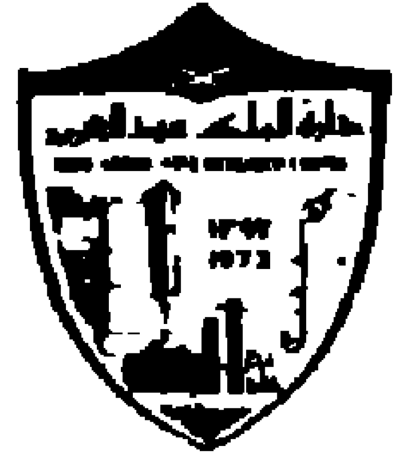
١ - الإتقان في علوم القرآن - أبو بكر جلال الدين السيوطي، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار التراث، ط ١، القاهرة.
٢ - أدب الكاتب أبو عبد الله محمد بن قتيبة، ت محمد الدالي، ط مؤسسة الرسالة - بيروت ط ١، ١٤٠٢هـ.
٣ - أصل الخط العربي - د. خليل يحي نامي، ط بول باربيه - القاهرة، ط ١.
٤ - الانتصار للقرآن - أبو بكر محمد الباقلاني - نسخة بالتصوير عن مخطوطة أصدرها د. فؤاد سزكين - منشورات معهد العلوم العربية والإسلامية بألمانيا.
٥ - إيقاظ الأعلام بوجوب اتباع رسم المصحف الإمام - محمد حبيب الله الشنقيطي، دار الرائد العربي - بيروت ط ٢، ١٤٠٢هـ.
٦ - البحر المحيط - أبو حيان محمد بن يوسف - مكتبة النصر الرياض، ط ١.
٧ - البرهان في علوم القرآن - بدر الدين محمد الزركشي - ت محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط ١.
٨ - تاريخ القرآن د. عبد الصبور شاهين، ط دار القلم - القاهرة.
٩ - تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه - محمد طاهر الكردي - مطبعة الفتح، جدة ط ١، ١٣٦٥هـ.
١٠ - تأويل مختلف الحديث - أبو محمد عبد الله بن قتيبة - . صححه وضبطه محمد النجار - دار الجيل، بيروت ط ١، ١٣٩٣هـ.
١١ - تأويل مشكل القرآن - أبو محمد عبد الله بن قتيبة، ت أحمد صقر دار التراث - القاهرة ط ٣، ١٣٩٣هـ.
١٢ - التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٤٠٢هـ.
١٣ - تهذيب اللغة - أبو منصور محمد الأزهري، ت عبد السلام هارون، ط، الدار المصرية للتأليف - القاهرة.
١٤ - التيسير في القراءات السبع - أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني - ط مطبعة عزيز دكن - حيدر آباد.
١٥ - جامع الدروس العربية - مصطفى الغلاييني - راجعه ونقحه الدكتور عبد المنعم خفاجه - ط. المكتبة العصرية - صيدا - بيروت ط ١، ١٤٠٨هـ.
١٦ - الجمل في النحو - أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي، ت د. علي الحمد، ط مؤسسة الرسالة، ط ٣ بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٧ - حياة اللغة العربية - حنفي ناصف - ط. جامعة القاهرة، ط ١، ١٣٧٨هـ.
١٨ - دراسات في تاريخ الخط العربي - د صلاح الدين المنجد - ط. دار الكتاب الجديد ط، بيروت ١٣٩٢هـ.
١٩ - رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية - غانم قدوري الحمد - منشورات اللجنة الوطنية - بغداد ط ١، ١٤٠٢هـ.

٢٠ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - أبو الفضل الألوسي - دار التراث - القاهرة.
٢١ - سر صناعة الأعراب - أبو الفتح عثمان بن جني، ت لجنة من الأساتذة - ط، مصطفى البابي ط ١، ١٣٧٤هـ.
٢٢ - سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين - ملتزم الطبع والنشر - عبد الحميد حنفي، ط ١، مصر.
٢٣ - سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث، ت محي الدين عبد الحميد، ط، مطبعة السعادة - مصر.
٢٤ - شرح العقيلة - موسى جار الله، ط قازان - روسيا ط ١، ١٣٢٦هـ.
٢٥ - الصاحبي في فقه اللغة - أحمد بن فارس - المكتبة السلفية - القاهرة، ١٣٢٨هـ.
٢٦ - العربية . . دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. د. يوهان فك، ترجمه وقدم له د. رمضان عبد التواب الناشر مكتبة الخانجي - مصر، ١٤٠٠هـ.
٢٧ - علم اللغة العام. د. كمال بشر - دار المعارف مصر، ١٣٩٣هـ.
٢٨ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري - الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني - نشر إدارات البحوث العلمية والافتاء - الرياض.
٢٩ - فتوح البلدان - أحمد بن جابر البلاذري، ط، شركة طبع الكتب العربية، ط ١.
٣٠ - فضائل القرآن - أبو الفداء إسماعيل بن كثير، ت سعيد محمود، ط دار الحديث، القاهرة ط ١.
٣١ - القراءات واللهجات د. عبد الوهاب حمودة، ط مكتبة النهضة المصرية، ط ١ - القاهرة.
٣٢ - قرارات المجمع الفقهي في دورته الأولى - مكة ١٣٨٩هـ.
٣٣ - كتاب سيبويه، ط المطبعة الكبرى - القاهرة ١٣١٧هـ.
٣٤ - كتاب الكتاب - أبو محمد بن درستويه، ت إبراهيم السامرائي، وعبد المحسن الفتلي - ط مؤسسة دار الكتب الثقافية ط ١ - الكويت.
٣٥ - كتاب المصاحف - أبو بكر عبد الله بن أبي داود، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
٣٦ - الكتابة العربية والسامية، د. رمزي بعلبكي، ط دار العلم للملايين. بيروت ط ١ - ١٣٩٣هـ.
٣٧ - لسان العرب - ابن منظور - دار صادر، بيروت.
٣٨ - اللغة ج فندريس - تعريب عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، الناشر الأنجلو المصرية، ط لجنة البيان العربي.
٣٩ - مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، ط دار العلم للملايين ط ٧ - بيروت.
٤٠ - المحكم في نقط المصاحف - أبو عمرو الداني ت د. عزه حسن، ط مديرية إحياء التراث القديم - دمشق.
٤١ - المدخل لدراسة القرآن الكريم - د. محمد أبو شهبة، ط دار اللواء ط ٣ - الرياض، ١٤٠٧هـ.
٤٢ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د جواد علي، ط دار العلم للملايين ١٤ - بيروت.
٤٣ - مقدمة ابن خلدون - عبد الرحمن - ت د. علي عبد الواحد وافي، ط لجنة البيان العربي ط ١ القاهرة.
٤٤ - المقنع في رسم مصاحف الأمصار، أبو عمرو الداني، ت محمد صادق قمحاوي، ط مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
٤٥ - ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر في الجزائر ١٤٠١هـ.
٤٦ - الموضوعات - أبو الفرج ابن الجوزي، ط مكتبة ابن تيمية ط ١، سنة ١٣٨٨هـ.

الطرائف اللغوية

د. صالح بن سليمان الوهيبي

• ملخص البحث •



يدرس هذا البحث الطرائف العربية التي تنبع الطرافة فيها من لغتها راصداً بعض «عوامل الطرافة» اللغوية باستقراء ما ورد من طرائف في خمسة مصادر، وقد وجد الباحث أن الطرافة تكمن في عوامل كثيرة منها: التلاعب بالألفاظ، واستعمال اللفظ في غير موضعه، والوقوع في الخطأ اللغوي، واقتباس الشعر في مقام لا يناسبه، والخلط في الأسماء والأنساب والحوادث، وسوق الألفاظ الصعبة أو اختلاق الألفاظ، والتصحيف، وصرف العبارة عن مدلولها، وسوء فهم المتكلم أو المتلقي. وقد مُثّل لتلك العوامل.

أولاً : المقدمة

عني المؤلفـون المسلمـون بجمع الطـرائف العـربيـة ، وصـارت مجالاً للتفكـه والمتعـة . وسعى طـوائف من المؤلفين إلى ابتداع الطـرائف والمواقف المضحكـة . وجمعوا ذلك في كتب متخصصة ، أو جعلوها أبوابًا في مؤلفات شاملة . من تلك الكتب ما تتبع سقطـات العلماء ، أو مواقف المتعالمين الـذين ينكشف أمرهم في مـوقف مـا ، أو الطفيليين الـذين يحتـالـون بحثًـا عن لقمـة عيش رخيصـة ، أو الأعراب الذين نزلوا الحواضر، أو تلقط ما يحدث في مجالس الحكام من نوادر.

وإن نظـرنا إلى أبطـال الطرفـة اللغويـة في الأدب العربي الـذين تنسب إليهم وجدناهم من كل الفئات : العامـة من الذكور والإناث (بما في ذلك الأعراب) ، والعلماء ، والمتعـالمين ، والطفيليين . وكثيرًا مـا ألبس المؤلفـون الطـرفـة شخصيـة حقيقية أو خيـالية اشتهـرت عند النـاس بالنكتـة من أمثال جحـا وأشعب وأبي عَلْقمة النحوي وأبي دُلامة[١] .

في الإمكان النظر إلى الطرائف من زوايا عديدة : لغوية واجتماعية وتاريخية . . إلخ . وستعنى هـذه الدراسـة بالطـرائف العـربية التي تنبني الطـرافة فيهـا على اللغة : نحـوًا أو صرفًا أو لفظًـا معجميا أو سوقـا للنص في غير سياقـه ، وما إلى ذلك . أما مـا كانت الطـرافة فيـه ناشئـة من وجوه أخـرى غير لغويـة فإن هذه الدراسة ليست معنية به .

ولا شك أن الهدف من الطرفة غير الهدف من هذه الدراسـة ، فالطرفة معجبة أو مضحكة ، والـدراسة تعنـى ببيان أسباب الإعجـاب والإضحاك مـن منظور لغـوي . فدراسـة وجوه الطـرافة والفكـاهة وتشقيقهـا أو تصنيفها جهـد علمي يستجلي وجـوه الطرافـة ، ولا يدّعي تفضيل نـوع منها على آخـر . يضاف إلى مـا

سلف بيانه أن صاحب الطرفة ــ سواء أكان مصطنعًا لها أم جرت منه على سجية ـ ربما لا يـدرك ما نسعى إلى استجلائه. ومثله في ذلك مثل العـربي الذي ينطق باللغة فصيحة، ومثلنا مثل النحوي الذي يستنبط القواعد.

ونظرًا لكثرة المروي عن العرب في ذلك فكان الأجـدى التقيد بمجموعة معينة من المصـادر؛ وقـد اكتفيت بما يأتي: عيـون الأخبار لابن قُتيبـة (ت ٢٧٦هــ)، والعقـد الفريـد لابن عبـد ربِّه (ت ٣٢٧هــ)، ونثـر الدُّر لأبي سعـد الأبيّ (ت ٤٢١هـ) وجمع الجواهـر لأبي إسحاق الحُصْري القيرواني (ت ٤٥٣هــ)، وأخبار الحمقَى والمغفّلين لابن الجوزي (ت ٥٩٧هــ)[٢]. وهـذه الكتب تلخص كتبًـا كثيرة سابقة لها، ومنها استقت مادتها. ولذا جاء قدر كبير من الطرائف مكررًا في هذه وسواها.

ولا بـد أن نشير إلى أننا لسنـا معنيين هنـا بصحة نسبـة الطـرفـة، فقد تكـون صحيحـة النسبـة، وقـد يلحقهـا التغيير، وربما تكـون مختلقـة لا أصل لها، إنما ابتدعتها أذهان الكتاب الذين وجدوا قـراء متعطشين للطرائف فألفوها ونسبوها إلى مشاهير الطرفاء أو إلى الأعراب أو الحمقى.

ثانيًا: عوامل الطرافة

اجتهدتُ في استنباط وجوه الإعجاب والطرافـة في الطرائف اللغوية باستقراء ما ورد في المصادر المذكورة، ووجدت أن الطرافة في تلك الطرائف اللغوية تكمن في عوامل كثيرة منهـا: التلاعب بـالألفاظ، واستعمال اللفظ في غير مـوضعه، والوقوع في الخطأ اللغوي، واقتباس الشعر في مقام لا يناسبه، والخلط في الأسماء والأنساب والحوادث، وسوق الألفاظ الصعبة أو اختلاق الألفاظ، والتصحيف في الألفاظ، وصرف العبـارة عن مدلولها، وسـوء فهم المتكلم أو المتلقي لما يقول أو يسمع.

وسندرس كل عامل مما سبق ونورد له من الأمثلة ما يبين عنه بإذن الله مكتفين بالقليل من ذلك نظرًا لكثرة الطرائف مُعرضين قدر الطاقة عما فيه خدش للحياء أو مساس بأمر من أمور الدين.

١ - التلاعب بالألفاظ:

من وجوه الطرافة في النكتة اللغوية التصرف في الألفاظ بقصد المفارقة اللغوية المثيرة للعجب، سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة. من ذلك مثلا ما رواه الأصمعي قال: اختصمت الطُّفاوة وبنو راسب في رجل يدعيه الفريقان إلى ابن عِرْباض فقال: الحكمُ بينكم أبينُ من ذلك؛ يلقى في النهر فإن طفا فهو لطُفاوة، وإن رسب فهو لبني راسب[٣]. فالطرافة هنا أساسها النظر إلى المعنى اللغوي الصرف للاسمين (راسب) و(طفاوة).

ومنه ما روي عن أبي المِخَشّ الأعرابي، قيل له: أيسرك أنك خليفة وأن أَمَتَكَ حرَّة، قال: لا والله لا يسرني، قيل: ولم؟ قال: لأنها كانت تذهب الأمةُ وتضيع الأُمَّةُ[٤]. فالشبه بين الأَمَة والأُمَّة غير خاف أثره في جلب النكتة. ويشبهه ما روي أن مدينيا صحب بعض ولاة المدينة فلما رجع إلى المدينة قالوا: هل ولَّاك شيئًا؟ قال: نعم، ولاني قفاه[٥].

ومما يروى عن الطفيليين أن أحدهم سُئل: كم بين منزل فلان وفلان؟ قال: قَدْر ما يصلي الرجل رغيفين[٦]. وتعرض أبو العِبَر للخليفة المتوكل يوما وقد غير هيئة لباسه فجعل في رجليه قَلَنْسُوتين وعلى رأسه خُفًّا، وجعل سراويله قميصًا، وقميصه سراويل. فقال المتوكل: عليَّ بهذه المُثْلة. فدخل عليه فقال: أنت شارب؟ قال: ما أنا إلا عَنْفَقَةٌ قال: إني لأضع الأدهم في رجليك وأنفيكَ إلى فارسَ. قال: ضع في رجلي الأشهب، وانفني إلى راجل. قال المتوكل: أتُراني في

قتلك ماثوم؟ [كذا] قال: بل ماء بَصَل، يا أمير المؤمنين[٧]. ففي قصة أبي العبر مجموعة من الألفاظ التي يذهب الخليفة فيها إلى معنى ويذهب أبو العبر إلى معنى آخر: شارب (أي سكران) والأدهم (أي القيد)، وفارس (أي بلاد فارس)، ومأثوم (أي آثم). واستغل أبو العبر المفارقة اللغوية للإضحاك والإفلات من عقاب الخليفة.

وقال عبد الله بن المبارك: كان عندنا رجل يكنى أبا خارجة، فقلت: لِمَ كَنَّوْكَ أبا خارجة؟ قال: لأني ولدت يوم دخل سليمان بن علي البصرة ![٨]. فليس بين المعنيين شبه، بل إن بينهما تضادا، وهو ما يثير الطرافة.

ومن استغلال الوجوه المحتملة للفظ لتوليد الطرفة ما فعله العباس بن الأحنف الوزير فقد أهدى إليه ابن الجصاص نبقًا، وَكَتَبَ: «تفيلت أن تبقى، فأهديتك النبقا» (أي تفاءلتُ) فكتب ابن الأحنف في جوابه: ما تفيلت يا أبا عبد الله، ولكن تبقَّرتَ[٩] أي صرتَ بقرة. وكان ابن الجصاص متهما بالغباء.

وقد تنشأ المفارقة من الاندهاش والحيرة من ذلك أن شجاع بن القاسم (ت٢٤٩هـ) دخل على المستعين مرة وطرف قبائه مُحَرَّق، فسأله عن سبب ذلك، فقال: اجتزت الدرب وكان فيه كلب فوطأت قَباءه فخرق ذنبي[١٠]. ومِثْله الرجلُ القطان الذي دخل على المتوكل فقال: ما اسمك؟ قال: قَطَّان. قال: ما صناعتك؟ قال: حمدان. قال المتوكل: لعل اسمك حمدان، وصناعتك قطان؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، ولكني دُهشت لهيبتك[١١].

٢ - وضع اللفظ في غير موضعه:

تكمن الطرافة أحيانًا في استعمال اللفظ في غير سياقه، من ذلك ما روي عن أبي عبد الله الجصاص أنه كان يومًا يأكل مع الوزير ابن الفرات فلما فرغ قال:

الحمـد لله الذي لا يحلف بأعظم منـه[١٢]. ومن ذلك أن رجـلاً خطب خطبـة نكاح وأعرابي حاضر فقال: الحمد لله أحمده وأستعينه، وأتوكل عليه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبـده ورسوله، حيّ على الصلاة، حي على الفلاح فقال الأعرابي: لا تُقِم، فإني على غير وضوء[١٣].

ومنه أن أبـا جَواليق المديني خرج يشتري حمارًا، فلقيـه صديق لـه فقال: أين تريد؟ قـال: أريد السوق لأشتري حمارًا. قال: قل: إن شـاء الله. قال: ليس هذا مـوضع «إن شاء الله» الـدراهم في كمِّي والحمار في السوق. فبينـا هو يطلب الحمار سُرقت دراهمه فرجع حـزينًا، فلقيـه صاحبه قـافلاً فسألـه: ما صنعْتَ؟ قال: سُرقت دراهمي إن شاء الله![١٤].

ومن ذلك أن مزبّدا اشترى رأسين فوضعهما بين يـدي امرأته، وقال: اقعدي نأكل. فأخذت رأسًـا فوضعته خلفهـا وقالت: هـذا لأمي. فأخذ مزبّـد الرأس الآخر فـوضعه خلفـه وقال: هـذا لأبي. قالت: ماذا نأكـل؟ قال: ضعي رأس أمك أضَعْ رأسَ أبي![١٥].

٣ - الخطأ اللغوي:

مثار الطـرافة أحيانًـا هو ما تشتمل عليه الطـرفة اللغويـة من خطأ نحوي أو صرفي. وقد حظي الخطأ النحوي بالنصيب الأوفى، وصار مجالاً للتندر.

فمن الطـرائف التي مدار العجب فيهـا على الخطأ النحوي مـا رواه أبو زيـد الأنصـاري قـال: كنت ببغـداد فأردت الانحـدار إلى البصرة فقلت لابن أخي: اكْتَـرِ لنا. فجعل ينـادي: يا معشر الملاحـون فقلت: ويحك ما تقـول جُعلت فداك؟ فقال: أنـا مولع بالنصب[١٦]. وروى ميمـون بن مهـران أن رجلاً قـال لصـديقه: مـا فعل فلان بحماره؟ قـال: باعِـهْ. قال: قل «بـاعَه». قـال: فلم

قلت: بحماره ؟ قال: الباء تجر. قال: فمن جعل باءك تجر وبائي ترفع؟ (١٧)
وفي حرف الجر طرفة أخرى، فعن أبي الحسن القاسم قال: كتب بعض الناس: «كتبت إليك من طيس» يريد «طوس». فقيل له في ذلك فقال: لأن «من» تخفض ما بعدها. فقيل: إن (من) تخفض حرفا واحدا لا بلدًا له خمسمائة قرية!(١٨).

وعن الأصمعي عن عيسى بن عمر قال: كان عندنا رجل لَحَّان فلقي رجلاً مثله فقال: من أين جئت؟ فقال: من عند أهلونا. فتعجب منه وحسده وقال: أنا أعلم من أين أخذتها، أخذتها من قوله تعالى: (شغلتنا أموالنا وأهلونا)(١٩).

ومن استثقال بعض العامة كلام الفصحاء من العلماء ما حصل لأبي زيد الأنصاري النحوي حين وقف على قصّاب عنده بطون فقال: بكم البطنان؟ فقال القصاب: بدرهمان يا ثقيلان !(٢٠).

ومن الطرائف التي تكمن النكتة فيها في تعريف الكلمة أو تنكيرها ما روي أنه كان لبعض الأدباء ابن أحمق كثير الكلام، فقال له أبوه ذات مرة: يا بني لو اختصرت كلامك إذْ كنتَ لستَ تأتي بالصواب. قال: نعم. فأتاه يومًا فقال: من أين أقبلت؟ قال: من سوق. قال: لا تختصرها هنا، زد الألف واللام. قال: من سوقال. قال: قدم الألف واللام. قال: ألف لام سوق. قال: وما عليك لو قلت: السوق، فو الله ما أردت باختصارك إلا تطويلاً(٢١).

ومن الطرائف ما ترجع النكتة فيها إلى الخط والرسم ما رواه العُتْبي عن أبيه قال: أنشدني أبو وائل:

ما أوجع البين من غريبِ فكيف إن كان من حبيبِ
يكاد من شوقه فؤادي إذا تذكرتُه يموتُ

فقلت له: إن هـذا باء وهذا تـاء (يعني القافيـة)، قال: لا تنقط! قلت: إن البيت الأول مخفـوض، وهــذا مـرفـوع. قــال: أنـا أقـول لــه لا تنقط، وهـو يَشْكُل[٢٢]. ومن ذلك ما يذكـر من أن سليمان بن عبد الملك كتب إلى عثمان بن حيـان المُــرِّيّ: أحْـصِ المخنَّثين. فـوقعت فـوق الحاء نقطـة فـأخـذهم المري وخصاهم[٢٣]. وكتب رجل إلى قاض في أمر قوم من جيرانه اختصموا: إن الذي لم يجرِ بينهما غير مفهوم وقد أردت الاستصلاح فعاد استفسادا. فإن رَأى القاضي ـ أدام الله عزله ـ أن يصفح عن كتابي فـإن فيه نقصًا. فقال القاضي: لا، بل فيه زيادة لام كفانـا الله شرها[٢٤]. والقـاضي يشير بذلك إلى الـلام التي زيـدت في (عزله) والمراد بها (عِزَّه).

وقد كانـت العجمة اللغوية مجلبـة للطرافة كعجمة أبي عطـاء السندي الذي دخل على قوم فأقبل يقول: مرهبًا مرهبا، هياكم الله[٢٥]. فقد قلب الحاء هاء. وروى أبو أحمد الحارثي أن أحد كتاب الديلم كتب مـرة بحضرته تذكرة بأضاحي يريد تفريقها في دار صاحبه: القائد ثـور، امرأته بقرة، ابنه كبش، ابنته نعجة، الكـاتب تيس. قـال الحارثي: فقلـت: يـا سيـدي، الـروحُ الأمينُ ألقى إليك هذا؟! فلم يدر ما خاطبته به وسَلِمْتُ منه[٢٦].

٤ – اقتباس الشعر في مقام لا يناسبه:

من وجوه الطرافة الاستشهاد بالشعـر في غير ما هو محل له؛ من ذلك ما روي أن مجنونـا بالبصرة كـان يأوي إلى دكان خياط وفي يـده قصبة قـد جعل في رأسها أكرة ولفّ عليهـا خرقة لئلا يـؤذي الناس، فكان إذا أغضبـه الصبيان التفت إلى الخياط وقال له: قد حمي الوطيس وطاب اللقاء، فما ترى؟ فيقول: شأنك بهم. فيشد عليهم ويقول:

أشـــــد على الكتيبـــــة لا أبـــالي   أَحَتْفِي كـــان فيهـــا أم ســـواهـــا

فإذا أدرك صبيا رمى به إلى الأرض، وينصرف وهو يقول :

أنـا الـرجل الضَّرْبُ الـذي تعـرفـونـه   خَشَـاش كـرأس الحَيَّـةِ المتـوقـد

ثم يرجع إلى دكان الخياط، ويلقي العصا من يده ويقول :

فألقت عصـاهـا واستقـر بها النَّوَى   كما قـرَّ عينـاً بـالإيـاب المسـافـر(٢٧)

ومما يدخل في هـذا الباب ما روي أنه كان ببغـداد طبيب اسمه نُعْمان، وكان لا ينجح مريض على يديه فقال فيه بعض الشعراء :

أقـــول لنعمان وقـــد ســـاق طبُّـــه   نفـــوســـا نفيســـات إلى داخل الأرضِ
«أبـا منـذر أفنيت فـــاستبق بعضنـا   حنانيك بعضُ الشر أهون من بعضِ»(٢٨)

٥ - الخلط في الأسماء والأنساب والحوادث :

من وجوه الطـرافة اختـلاط المعلومـات لدى المتحدث؛ ومـن نماذج ذلك ما روي عن الشعبي قـال: سمعت أبـا بكر يقـول: مـررت بمـؤدب وقد تـلا على غلام: «فريق في الجنة وفريق السعير» فقلت: مـا قال الله من هذا شيئا إنما قال: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾. فقال: أنت تقرأ على حـرف أبي عاصم بن علاء الكسائي، وأنا أقرأ على حرف أبي حمزة بن عاصم المدني!(٢٩).

وأشد منه ما روي عن ثمامة بن أشرس قـال: شهدت رجلا وقد قدم خصما له إلى بعض الـولاة فقـال: أصلحك الله، أنـا رافضي نـاصبي، وخصمي جهمي مشبه مجسم قدري، يشتم الحجاج بن الـزبير الذي هدم الكعبة على عليّ بن أبي سفيان، ويلعن معاوية بن أبي طـالب. فقال الوالي: ما أدري مم أتعجب، من علمك بالأنساب أم من معرفتك بالألقـاب! قال: أصلحك الله ما خرجت من الكُتَّاب حتى تعلمت هذا كله!(٣٠).

ومن الناس من يخرج من خطأ ليقع في آخر كالذي دخل على رجل يعزيه بأخ له فقال: أعظم الله أجرك ورحم أخاك، وأعانه على ما يرد من مسألة «يأجوج ومأجوج». فضحك من حضر، وقالوا: ويحك، ويأجوج ومأجوج يسائلان الناس؟! قال: أردت أن أقول: هاروت وماروت![31]. فهذا المُعَزِّي اختلطت عليه الأمور، ولم يهتد إلى اسمي (منكر ونكير) الموكلين بسؤال الموتى.

ومن الطرائف التي اختلطت فيها التواريخ بالأسماء ما رواه أبو العنبس قال: صحبني رجل في سفينة فقلت: ممن الرجل؟ فقال: من أولاد الشام، كان جدي من أصدقاء المنصور عليّ بن أبي سالم شاعر الأنبار، وكان من الذين بايعوا تحت الشجرة مع أبي سالم بن يسار في وقعة الفاروق أيام قتل الحجاج بن يونس بالنهروان على شاطئ الفرات مع أبي السرايا![32].

٦ - سوق الألفاظ الصعبة أو اختلاقها:

كان سوق الألفاظ الغريبة وجها من وجوه التندر والطرافة، واشتهر بذلك جمع من النحاة كيحيى بن يعمر (ت ١٢٩هـ) وعيسى بن عمر الثقفي (ت ١٤٩هـ)، وأبي علقمة النُّميري النحوي، وأبي المكنون النحوي.

فمن تقعير يحيى بن يعمر أنه قال لرجل خاصمته امرأته: أأن سألتك ثمن شَكْرِها وشَبْرِكَ أنشأت تَطُلُّها وتَضْهَلُها؟![33].

ومن طرائف عيسى بن عمر أنه ضربه عمر بن هُبيرة ضربًا كثيرًا في وديعة أودعها إنسان فطلبها، فكان يقول: والله، إن كانت إلا أُثَيَّابًا في أُسَيْفاطٍ أخذها عشَّاروك[34]. وكان مرة يحدث أبا عمرو بن العلاء قائلاً: مررت بقنطرة قرّة فلقيني بعيران مقرونان في قَرَن، فما شعرت شعرة حتى وقع قرانهما في عنقي فلُبج بي فافرنقع عني، والناس ينظرون[35].

وأشهر المُغربين وأشد المتقعرين أبو علقمة النميري النحوي الذي تروى عنه حكايات عديدة؛ منها أنه دخل على أعين الطبيب فقال: أمتع الله بك، إني أكلت من لحوم هذه الجوازل فطسِئْتُ طسأة، فأصابني وجع ما بين الوابلة إلى دأبة العنق، فلم يزل يربو وينمَى حتى خالط الخِلبَ والشراسيف، فهل عندك دواء؟ فقال أعين: نعم خذ خربقًا وشلفقًا وشبرقا فزهزقه وزقزقه واغسله بماء روث فاشربه. فقال أبو علقمة: لم أفهم عنك. فقال أعين: أفْهَمْتُكَ كما أفهمتني(٣٦).

ومن ذلك أنه كان له غلام يخدمه فأراد أبو علقمة الدخول لبعض حوائجه فقال: يا غلام، أصَقَعَتِ العتاريفُ؟ قال الغلام: زَقْفَيْلَمْ! قال أبو علقمة: وما «زقفيلم»؟ قال له: وما صقعَتِ العتاريفُ؟ قال: قلت لك: أصاحتِ الديوكُ؟ قال الغلام: وأنا قلت لك: لم يَصِحْ منها شيء!(٣٧).

أما أبو المكنون النحوي فسمعه أعرابي في حلقته يدعو للاستسقاء قائلاً: اللهم ربنا وإلهنا ومولانا صل على محمد نبينا، اللهم من أراد بنا سوءًا فأحط السوء به كإحاطة القلائد على ترائب الولائد، ثم ارسخه على هامته كرسوخ السِّجِّيل على هام أصحاب الفيل. اللهم اسقنا غيثًا مغيثًا، مَريئًا مَريعًا، مجلجلاً مسحنفرًا، هَزِجًا سَحًّا سَفوحًا، طَبَقًا غدقًا مثعنجرا. فقال الأعرابي: يا خليفة نوح، هذا الطوفان ورب الكعبة! دعني آوي إلى جبل يعصمني من الماء(٣٨).

وقد يقصد بالتقعر الإغراب على السامع كالذي يروى أن الشعبي قال لرجل استجهله: ما أحوجك إلى مُحَدْرج شديد الفتل، جيد الجلاز، عظيم الثمرة، لدن المهزة، يأخذ منك فيما بين عَجْب الذنب ومغرز العنق فتكثر له رقصاتك من غير جذل! فقال: وما هذا؟ قال: بعض الأمر(٣٩). يريد بذلك السوط.

ومن سبل التعجيب اختلاق ألفاظ غير معهودة كالذي يروى عن بشّار بن بُرد أنه مات له حمار فقال: رأيت حماري البارحة في النوم، فقلت له: ويلك مالك متَّ؟ قال: إنك ركبتني يوم كذا وكذا فمررنا على باب الأصبهاني فرأيت أَتَانًا عند بابه فعشقتها، وأنشدني:

سيدي مِلْ بعناني نحو باب الأصبهاني
إن بالباب أَتانًا فَضَلَتْ كُلَّ أَتان
تيّمتْني يومَ رُحْنا بثناياها الحِسان
وبغَنْج ودلال سلَّ جسمي وبراني
ولها خد أَسيلٌ مثلُ خد الشيقران
فبها متُّ ولو عشتُ إذًا طال هواني

فقال له رجل: يا أبا معاذ، وما الشيقران؟ قال: هذا من غريب الحمير فإذا لقيتم حمارًا فسلوه!(٤٠).

ومن اختلاق اللفظ ما رواه عبد الله بن المفجّع قال: كان المبرد لعظم حفظه اللغة واتساعه يُتَّهَم، فتواضعنا على مسألة لا أصل لها، وكنا قبل ذلك تمارينا في عروض بيت الشاعر:

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا حنانيك بعض الشر أهون من بعض

فقطعناه وتردد على أفواهنا تقطيعه، ومنه «قِ بَعضَنَا» فقلت له: أيدك الله: ما «القبعض» عند العرب؟ فقال: القطن، يصدق ذلك قول الشاعر:

كأنّ سنامَها حُشِيَ القِبَعْضَا

قال : فقلت لأصحابي : ترون الجواب والشاهد؟ إن كان صحيحًا فهو عجب، وإن كان اختلق الجواب فهو أعجب(٤١).

ومن سبل الإغراب التعلق بمعنى غير معهود أو بعيد في لفظة معينة؛ من ذلك ما رواه أبو بكر الكلبي قال: خرجت من البصرة فلما قدمت الكوفة إذا بشيخ جالس في الشمس، فقلت: يا شيخ، أين منزل الحكم؟ فقال: وراءك. فرجعت إلى خلفي. فقال: يا سبحان الله، أقول لك وراءك وترجع إلى خلفك! أخبرني عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ قال: «وراءهم»: بين أيديهم(٤٢).

٧ - التصحيف :

هنالك قدر كبير من الطرائف العربية التي ترجع الطرافة فيها إلى التصحيف الذي لحق بعضًا من مفرداتها. وقد اشتهر هذا الباب، وصار مجالاً للتندر والطعن، وأفردت له المؤلفات لأغراض التندر أو بيان الصواب(٤٣).

من ذلك ما تصحف على ابن الجصاص الذي نظر يومًا في المصحف فقرأ (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا) وجعل يقول: رخيص والله، وهذا من فضل ربي، آكل وأتمتع بدرهم. فصحَّف (ذرْهم) إلى (درْهَم)(٤٤). وهذا النوع من التصحيف كثير، وعزي شيء منها إلى عثمان بن أبي شيبة الكوفي (ت ٢٣٩) كقراءته: (فضرب بينهم بسور له ناب) بدل (باب)(٤٥).

ومن التصحيف في الحديث ما رواه يحيى بن بكير (ت ٢٠٨) أن رجلا جاء إلى الليث بن سعد فقال: كيف حدثك نافع عن النبي ﷺ «في الذي نشرت في أبيه القصة»؟ فقال الليث: ويحك، إنما هو «في الذي يشرب في آنية الفضة»(٤٦). ومما يروى أنه لما مات محمد بن يحيى أجلسوا مكانه محدثًا اسمه

محمد بن يزيـد فأملى عليهم : (يا أبا عمير، ما فعـل البعير؟) بدل (. . . ما فعل النُّغَير)(٤٧) وصحف بعضهم قوله ﷺ : «لا يُـوْرَثُ حَـميل إلا ببيّنة» فقال : لا يرث جميل إلا بُثينة(٤٨) .

٨ - صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر :

تكمن الطرافة في بعض الحالات في صرف اللفظ عن مدلوله المتبادر إما غفلة أو تخلصًا أو تبرمًا أو تعييرًا . فمن النـوع الأول ما روي أن جحا اجتاز يـومًا بباب الجامع فقـال : ما هذا؟ فقيـل : مسجد الجامع . فقـال : رحم الله جامعًـا ، ما أحسن ما بنى مسجده !(٤٩) . ومنه ما رواه أبو الحسن الـدارقطني أن أبا موسى محمد بن المثنى العنزي قـال لهم يومًا : نحن قوم لنـا شرف ، نحن من عنزة ، وقد صلى النبي ﷺ إلينا ! لما روي أنه ﷺ صلى إلى عَنَزةٍ ، وهي حربة كانت تُحمل بين يديه فتُنْصَب ويصلي إليها(٥٠) .

ومن الفطنـة في صرف اللفظ للتخلص مـن مأزق مـا روي أن عبـد الملك بن مروان أخذ رجلا من الخوارج يرى رأي شبيب ، فقال له : ألست القائل :

ومنا سُويدٌ والبطينُ وَقَعنبٌ   ومنا أميرُ المؤمنين شبيبُ

فقـال : إنما قلت : «ومنـا ــ أَمِيـرَ المؤمنين ــ شبيبُ» [بنصـب أمير] فأمـر بتخليته(٥١) .

ومن هذا البـاب ما يروى من أن المأمون خـرج منفردًا فلقي أعرابيا فقـال : ما أقدمك؟ قـال : الرجاء لهذا الخليفـة ، وقد قلت أبيـاتا أستمطر بها فضلـه . قال أنشـدنيها . قـال : يا ركيك ، أوَ يحسن أن أنشـدك ما أنشـد الملوك ؟ وبينما هـو كذلك إذ أحدقت الخيل بهما وسلمـوا على المأمون بالخلافة فعلم الأعـرابي أنه قد وقع ، فقال : يا أمير المؤمنين ، أتحفظ من لغـات اليمن شيئا؟ قال : نعم . قال :

فمن يبدل القاف كافا ؟ قـال : بنو الحارث بن كعب . قال : قبحها الله من لغة لا أعود إليها بعد اليوم . فضحك المأمون(٥٢).

ومن طريف تـلاعب النحاة بالكلم ومـدلولاتها ما روي أن رجلاً اسمـه عمر قـال لعلي بن سليمان الأخفـش : علمني مسألـة من النحـو. قـال : تعلّم أن اسمك لا ينصرف . فأتاه يومـا وهو على شغل فقال : من بالبـاب ؟ قال : عمر. قال : عمـر ينصرف . قال : أو ليس قـد زعمت أنـه لا ينصرف ؟ قال : ذاك إذا كان معرفة ، وهو الآن نكرة !(٥٣).

وقد يدفع التبرم وسرعة الغضب المرء إلى الإتيـان بما لا يليق بمقامه ، من ذلك ما يقال عن محمد بن مطروح الأعرج بأنه كان شديد التبرم ، سريع الضجر ، وأنه كانت لقومس الكـاتب عنده منزلة وجِوار ، وكانت صـلاة قومس معه في الجامع والأعـرج صاحب الصـلاة . فإذا حضرت الصـلاة ولم يحضر قومس قـال لبعض القومة : أنت يـا شيطان ، كلِّم هؤلاء الكلاب لا يقيمـوا الصلاة حتى يأتي ذلك الخنزير!(٥٤).

ومن صرف اللفظ عن مدلولـه الظاهر توريةً بأمر معهـود بعيد ما روي من أن معاويـة رضي الله عنه قـال للأحنف بن قيس : يـا أحنف ، ما الشيء الملفف في البجاد؟ قال الأحنف : هو السخينة يا أمير المؤمنين . أراد معاوية قول الشاعر :

إذا مـــا مـــات مَيْـت من تميـم   فسرك أن يعيـشَ فجِئْ بـــزاد
بخبـــز أو بتمـــر أو بسمـن   أو الشيء الملفَّـف في البجـــادِ

وأراد الأحنف أن قريشا كـانت تُعَيَّرُ بأكل السخينة . والسخينـة طعام يتخذ من الدقيق ، وهو دون العصيدة في الرقة وفوق الحساء شُهرت بأكله قريش(٥٥).

ومن ذلك ما حدث لأبي بكر سيبويهِ المصريِّ الذي كان سليط اللسان حاضر البديهة، فوبخه الخازن مرة وتوعده. فكان إذا مر بصبيان صاحوا به: يا خازن، يا خازن! اخرج عليه. فيغضب سيبويه. فقال له ذلك يومًا صبي وأبو بكر المُعيطي حاضر فضحك المعيطي، فقال سيبويه للصبي: ضرب الله عنق الخازن كما ضرب رسول الله ﷺ عنق عقبة بن أبي مُعَيط يوم بدر على الكفر، وضرب ظهر أبيك بالسوط كما ضرب علي بن أبي طالب رضي الله عنه ظهر الوليد ابن عقبة على شرب الخمر، وألحقك يا صبي بالصبية. فقام المعيطي كأنما نُشِر من قبر. ويريد بقوله: «وألحقك بالصبية» قول النبي ﷺ لعقبة بن معيط - وقد قال: مَن للصبية؟ - قال: النار(٥٦).

ومنه أن خصيا لزِرْياب قد حج وتنسك ولزم الجامع وكان يجلس إلى محمد بن مطروح الأعرج فسأله مرة: ما تقول في الكبش الأعرج، أيجوز في الأضحية؟ قال: نعم، والخصي أيضا!(٥٧).

٩ - سوء الفهم:

لسوء فهم المتكلم أو المتلقي أثر في جلب النكتة في بعض المواقف. وقد يكون ذلك لغباء أو عجمة، كما رأينا سابقًا في قصة الكاتب الديلمي الذي يفرق الأضاحي. ومما يدخل في هذا القسم ما رواه محمد بن هلال الصابئ قال: خرج قوم من الديلم إلى إقطاعهم فظفروا باللص المعروف بالعراقي، فحملوه إلى الوزير أبي عبد الله المهلبي فتقدم بإحضار أبي الحسين أحمد بن محمد القزويني الكاتب، وكان ينظر في شرطة بغداد فقال له المهلبي: هذا اللص العيار العراقي الذي عجزتم عن أخذه، فخذوه واكتب خطك بتسليمه. فقال الكاتب: السمع والطاعة إلى ما يأمر به الوزير، ولكنك تقول ثلاثة، وهذا واحد، فكيف

أكتب خطي بتسليم ثـلاثة؟! فقـال: يا هـذا، هذا العـدد صفة لهذا الـواحد. فكتب يقـول: أحمد بن محمـد القزويني الكـاتب، تسلمت من حضرة الـوزيـر اللص العيار العـراقي، ثلاثة وهـم واحد رجل. فضحك الوزيـر وقال لنصراني هناك: قد صحح القـزويني مذهبكم في تسليم اللص(٥٨). يشير الوزير بذلك إلى عقيـدة التثليث عنـد النصـارى. وقـد ألبس على الكـاتب الأعجمي تعـدد الأسماء: (اللص العيار العراقي) فظن أن كل اسم يرمز إلى شخص منفرد.

ومن نـوادر الكُتَّـاب الـداخلـة في هـذا القسم مـا رواه الحسين بن السميـدع الأنطاكي قـال: كان عنـدنا بأنطـاكية عـامل من حلب، وكان لـه كاتب أحمق فغرق في البحر (شلنديتـان) من مراكب المسلمين التي يقصد بها العدو. فكتب ذلك الكاتب عن صاحبه إلى العـامل بحلب بخبرهما: بسم الله الرحمن الرحيم، اعلم أيها الأمير أعزه الله تعالى أن شلنديتين، أعني مركبين، قد صفقا من جانب البحر، أي غرقا من شدة أمواجه، فهلك من فيهما، أي تلفوا. قال: فكتب إليه أمير حلب: بسم الله الـــرحمن الـرحيم، ورد كتـابـك، أي وصل، وفهمنـاه أي قرأنـاه. أدّب كاتبك، أي اصفعـه، واستبدل به، أي اعـزله، فإنـه مائق، أي أحمق. والسلام، أي انقضى الكتاب!(٥٩).

ومن هذا الباب ما روي أن عجـوزًا أتت إلى لحَّام فقالت: أعطني بدرهم لحمًا وطيّبه لي، وأخبرني بـاسمك حتى أدعو لك. فأعطاهـا شر لحم، وقال: اسمي «مَنْ تَمُدّ». فلما رجعت العجـوز إلى بيتهـا جعلت تمد اللحم فـلا تقـدر عليـه، فجعلت تقول: لعن الله «من تمد»!(٦٠).

ثالثا: الخاتمة

نختم هذا البحث عن الطرائف اللغوية بالملاحظات الآتية:

١ - أن «الطرافـة» أمر يمكن تلمسه ودراستـه في الطرائف اللغويـة، وتحديد العامل المسبب للضحك، وأن ذلك لن يضير الطرائف شيئًا.

٢ - أن الأدب العربي يـزخر بطرائف كثيرة عني المصنفـون منذ عصر التأليف المبكـر بجمعها وتـداولها سواء أصـدرت من علية العلماء والحكـام أم من عامـة الناس.

٣ - أن دراسة الطرائف مثْـرية للدراسات اللغـوية وفاتحة أبوابًـا جديدة لها. وهو أمر قل من يهتم بدراسته ونقده في العصر الحاضر.

٤ - أن هذا البحـث لا يزعم الإحـاطة، وإنما هو محاولـة لدراسـة بعض من عـوامل الطـرافـة والتمثيل لها. ولا شك أن المجـال متسع لمزيـد من العـوامل، ومزيد من الاجتهاد لكشفها.

هـذا، والحمـد لله أولا وآخـرًا. وصلى الله وسلم على النبي المختـار محمـد بن عبد الله وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.



الهوامش

(١) انظر : أدبنا الضاحك، لعبد الغني العطري، دمشق: دار البشائر، ط٢، ١٤١٢هـ، ص ٣٢ـ ٥٣؛ محمد رجب النجار، جحا العربي، الكويت: ذات السلاسل، ط٢، ١٩٨٩م، ص ١١١ ـ ٢٣٧.

(٢) كتاب عيون الأخبار، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، القاهرة : دار الكتب الوطنية، ١٣٤٣هـ؛ وكتاب العقد الفريد، لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين وزميليه، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ؛ ونثر الدر، لأبي سعد منصور بن الحسين الآبي، تحقيق محمد علي قرنة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م؛ وجمع الجواهر في الملح والنوادر، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م؛ وأخبار الحمقى والمغفلين، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٣) العيون ٢/ ٦٠، العقد ٣/ ٤٣٠.

(٤) العقد ٣/ ٤٧٩.

(٥) نثر الدر ٢/ ٢٢٠.

(٦) نثر الدر ٢/ ٢٣٦؛ وانظر: ص ٢٣٤.

(٧) جمع الجواهر، ص ٨٢. والعنفقة: الشعيرات التي بين الشفة السفلى والذقن.

(٨) جمع الجواهر، ص ٣٦١.

(٩) أخبار الحمقى والمغفلين، ص٤٣. وعن ابن الجصاص انظر: فوات الوفيات والذيل عليها، لمحمد ابن شاكر الكتبي، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م ١/ ٣٧٢ـ٣٧٦.

(١٠) أخبار الحمقى، ص ٩٠.

(١١) جمع الجواهر، ص ٨٠.

(١٢) أخبار الحمقى، ص٤٢.

(١٣) العقد ٦/ ٤٤٤؛ وفي أخبار الحمقى ص ١٧٣ إلى أن المنكح هو ابن لأبي الأسود الدؤلي، وأن أبا الأسود هو الذي قال ما نسب هنا إلى الأعرابي.

(١٤) نثر الدر، ٢/ ٢٢٦.

(١٥) جمع الجواهر، ص٣٦١.

(١٦) أخبار الحمقى، ص ١١٣. وفي نزهة الألباء، لابن الأنباري، ص ١٠١ أن ابن أخيه قال: أنا مولع بالرفع.

(١٧) أخبار الحمقى، ص ١١٥ .

(١٨) نفسه، ص ١١٧ .

(١٩) نفسه، ص ١١٧ .

(٢٠) نفسه، ص ١١٩ .

(٢١) نفسه، ص ١٦٥ .

(٢٢) العقد، ٦/ ١٦٦ .

(٢٣) جمع الجواهر ص ٥١ . وقد اختلف في هذه القصة، وانظر : تصحيفات المحدثين، لأبي أحمد العسكري، تحقيق محمود أحمد ميرة، القاهرة: المطبعة الحديثة، ١٤٠٢هـ، ١/ ٧١ـ ٧٢.

(٢٤) جمع الجواهر ص٢٣٩ .

(٢٥) العقد ٦/ ٤٧١ .

(٢٦) أخبار الحمقى، ص ١٠٠، وانظر أيضًا : ص ١٠١ .

(٢٧) العقد ٦/ ١٥٠ .

(٢٨) جمع الجواهر، ص ١٩٥ .

(٢٩) أخبار الحمقى، ص ١٣٤ .

(٣٠) نفسه، ص ١٤٤ .

(٣١) نفسه، ص ١٦٢ .

(٣٢) نفسه، ص ١٦٩، وانظر أيضًا ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦ .

(٣٣) طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر محمد بن الحسن الزُبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤م، ص ٢٨ .

(٣٤) عيون الأخبار ٢/ ١٦١ . وفي أخبار النحويين البصريين، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق محمد إبراهيم البنا، القاهرة: دار الاعتصام، ص ٤٩ أن الذي ضربه هو عيسى بن عمر في وديعة أودعها إياه أحد أصحاب خالد بن عبد الله القسري.

(٣٥) طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزُبيدي، ص٤٤ .

(٣٦) عيون الأخبار ٢/ ١٦٢ .

(٣٧) معجم الأدباء، لياقوت بن عبد الله الحموي، تحقيق أحمد فريد رفاعي، بيروت إحياء التراث العربي، ١٢/ ٢٠٧ . وانظر بقية طرائفه ص ٢٠٨ ـ ٢١٥ .

(٣٨) عيون الأخبار ٢/ ١٦٤ .

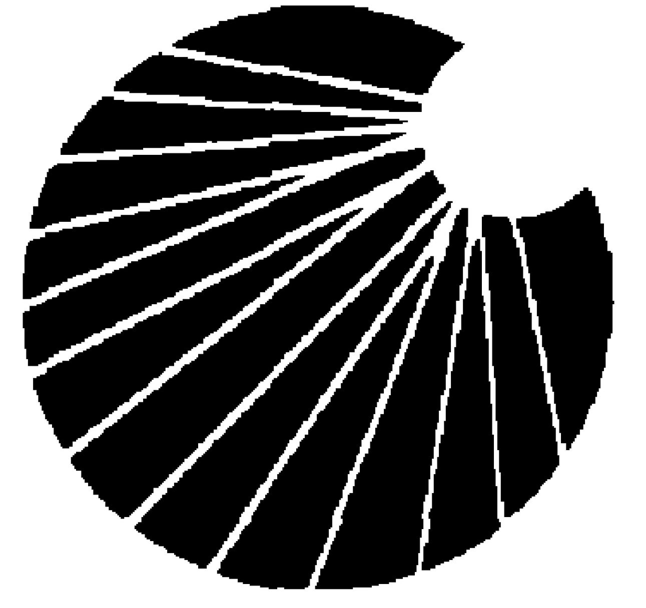
(٣٩) نفسه ٢/ ٣٧.

(٤٠) العقد ٦/ ٤٤٢ .

(٤١) نزهة الألباء، لابن الأنباري، ص١٦٦ .

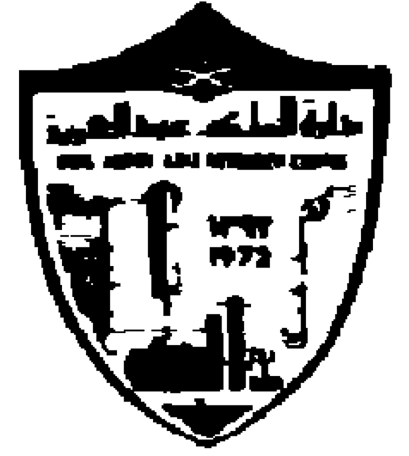
٤٢) أخبار الحمقى، ص ٣٧.
٤٣) انظر مثلا : تصحيفات المحدثين، لأبي أحمد العسكري؛ والتنبيه على حدوث التصحيف، لحمزة ابن الحسن الأصفهاني، تحقيق محمد أسعد طلس، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٨٨هـ.
٤٤) أخبار الحمقى، ص ٤٢. والآية في سورة الحجر: ٣.
٤٥) نفسه، ص ٦٧.
٤٦) نفسه، ص ٧٣.
٤٧) نفسه، ص ٨٤.
٤٨) تصحيفات المحدثين، للعسكري ١/ ٦٢.
٤٩) أخبار الحمقى، ص ٣٩.
٥٠) نفسه، ص ٧٥.
٥١) عيون الأخبار ٢/ ١٥٥.
٥٢) جمع الجواهر، ص ٢٠.
٥٣) نفسه، ص ١٨١.
٥٤) العقد ٦/ ٤٣٥.
٥٥) عيون الأخبار ٢/ ٢٠٣. انظر: اللسان (مادة : سخن).
٥٦) جمع الجواهر، ص ٢٢٧.
٥٧) العقد، ٦/ ٤٣٦.
٥٨) أخبار الحمقى، ص ٩٢.
٥٩) أخبار الحمقى، ص ٩٩.
٦٠) نفسه، ص ١٤٧.





النص الأدبي في ضوء الدراسات الأسلوبية الحديثة

د. / خليل عودة



تعد دراسة النص الأدبي من الدراسات النقدية التي يركز الدارسون جهودهم نحوها، لما أتاحته من كشف للمعايير النقدية في الأعمال الأدبية، وما يمكن أن ينشأ عن ذلك من علاقات تتصل بالعملية الفنية بشكل عام - وتشكل دراسة النص إحدى المشكلات الرئيسة في الدراسة النقدية الحديثة، حيث تختلف مناهج الباحثين، وتتعدد وجهات نظرهم فيما يتصل بطبيعة العمل الأدبي «ففريق يعُدُّ الأدب بصورة رئيسة نتاج الفرد المبدع، ومن ثم يستنتج أن الأدب يجب أن يبحث بشكل رئيس من خلال سيرة الكاتب ونفسيته، وفريق آخر يبحث عن العوامل الرئيسة المحددة للابداع الفني في المؤسسات المعاشية للإنسان في الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وفريق ثالث قريب منه يبحث بشكل واسع عن الشرح السببي للأدب في الابتكارات الجماعية للعقل البشري»(١).

ومع كثرة الخلاف كثرت الدراسات النقدية، وهي دراسات لها قيمتها ـ بالرغم من تباعد وجهات النظر ـ ولكنها لا تفضي في النهاية إلى دراسة فنية وفق معايير نقدية تتعامل مع النص بوصفه قطعة متكاملة من اللغة والفكر والجمال، وهنا نجد أنفسنا أمام ضرورة تمثل منهجاً واضحاً يقربنا من العمل الفني بما يكشف عن خواصه وصور الاقتدار التعبيري فيه، ويبعدنا عن النقد الخارجي وظواهره الشكلية. وقد يكون في علم الأسلوب الحديث (Stylistics) ما يحقق هذا الهدف، حيث يبلغ درجة متقدمة من النضج في النقد العالمي بما أفاد من معطيات لها أهميتها في دراسة الدلالة اللغوية، وما قدمه علم اللغة الحديث من دراسات علمية دقيقة تساعد ـ كثيراً ـ في فهم النص الأدبي وتذوق جوانب الجمال فيه «فمن الواضح أن دارس الأسلوب لا يمكنه التقدم في حقله ما لم يلم بالنحو بكل فروعه ـ بالصوتيات وعلم الأصوات الدالة بالصرف والتراكيب وعلم المعاجم وعلم المعاني»(٢).

وتفيد الدراسة الأسلوبية كثيراً في فهم النص الأدبي واستكشاف ما فيه من جوانب جمالية، وذلك بما تتيح للدارس من قدرة على التعامل مع الاستخدامات اللغوية ودلالاتها في العمل الأدبي، وبهذا التفاعل مع الخواص الأسلوبية المميزة المستكشفة بطريقة علمية سليمة تتضح مميزات النص وخواصه الفنية. ولا يعني ذلك أننا نمزج الدراسة الأسلوبية بالدراسة اللغوية؛ لأن مجال الدراسة مختلف بينهما، فالدراسة اللغوية تتناول اللغة بحد ذاتها والدراسة الأسلوبية تتجاوز ذلك إلى كيفية التعبير باللغة «وعلى هذا يمكننا القول بأن علم اللغة هو الذي يدرس ما يقال بينما الأسلوبية هي التي تدرس كيفية ما يقال مستخدمة الوصف والتحليل في آن واحد»(٣).

وتشكل اللغة محور الدراسة الأسلوبية خاصة عندما ترتبط مستوياتها

المختلفة في عملية التعبير الأدبي «على أن ما ينبغي أن نلحظه بالنسبة للأدب أنه يقدم المعرفة أو التجربة الإنسانية بوسيلة خاصة هي (اللغة) بعد أن ينقلها الفنان من بعدها الإشاري التقريري إلى بعد أعمق لتعبر بالصورة والرمز»(٤).
فاللغة في العمل الأدبي لها ما يميزها، وهي تختلف بطبيعة الحال عن لغة الحياة اليومية؛ لأنها تحمل دلالات العمل الفني وسماته الخاصة كما تعكس شخصية الأديب، فليست وظيفة اللغة مجرد نقل أفكار أو التعامل مع حقائق ثابتة، وإنما تتعامل مع عواطف الناس ومشاعرهم وتخاطب هذا الجانب فيهم. وما من شك في أن المبدع يستعين باللغة لخلق عمل فني يكشف عن مشاعره «وإذا كان الإنسان هو صاحب اللغة وصانعها فإنه بالضرورة لا بد وأن تعبر اللغة عن كل ما فيه من فكر وعاطفة، أو بمعنى آخر لا بد وأن تنقل الجانب المنطقي والجانب الانفعالي»(٥).

وهنا لا بد للباحث من مراحل يقف عندها تفضي به في النهاية ـ عندما يتكامل تصوره للعمل الأدبي ـ إلى نتائج حول الدلالات اللغوية مما يتيح تناول العمل الفني وفق منهج واضح واستخلاص جميع ظواهره الأسلوبية وإيجاد معادلها الصحيح «وعندما يصل الحدس النقدي إلى درجة كافية من النضج فإنه يمكن أن يتيح لصاحبه مفاتيح مؤشرة لبعض الملامح اللغوية ذات الأهمية الجوهرية في تحديد أسلوب نص معين»(٦).

لقد واجه النص الأدبي مراحل مختلفة من الإضعاف على يد الدارسين الذين راحوا يبسطون معناه، وينقلون لغته إلى لغة سهلة دارجة بغية الشرح والتوضيح. وهم بذلك يقتلون ما فيه من وسائل تعبيرية وأساليب جمالية، ظنا منهم أن القارئ بحاجة إلى شرح الكلمات الصعبة وفهم المعنى العام، وهم بذلك يتجاوزون حقيقة العمل الفني وما فيه من وسائل تتعدى ـ كثيراً ـ عملية الإفهام

إلى الطاقات الإبداعية الخلاقة التي تفضي - في النهاية - إلى مستوى أفضل عن طريق تمثيل النموذج الخلاق في الأداء والتعبير. «ومن خصائص الأدب الحي أن يمنحنا القدرة على الانفعال به، ولو كان أسمى من مشاعرنا الخاصة؛ لأنه يستطيع أن يرفعنا إليه لحظات وأن يخرجنا من قيد اللحظة الحاضرة في حياتنا كذلك، ويصلنا بنبع الحياة الساري وراء اللحظات المفردة والأحداث المحدودة، ويضيف إلى أعمارنا وأرصدتنا الخاصة من الحياة آماداً وآفاقاً أكبر وأوسع من حياة الأفراد من جيل من الزمان(٧).

فليست القضية - إذن - مجرد فهم كلمات صعبة، أو شرح معان غامضة وإنما تمثل تجارب عامة وخاصة من خلال أداء مميز للغة يتجاوز التعبير النمطي المألوف إلى تعبير فيه خصائص أسلوبية «ومن المهم الإشارة إلى أن التناول الأسلوبي إنما ينصب على اللغة الأدبية؛ لأنها تمثل التنوع الفردي المتميز في الأداء بما فيه من وعي واختيار وبما فيه من انحراف عن المستوى العادي المألوف، بخلاف اللغة العادية التي تتميز بالتلقائية والتي يتبادلها الأفراد بشكل دائم وغير متميز»(٨).

وهنا لا بد من معرفة الخصائص المميزة التي تتيح للعمل الأدبي أن يقوم بمثل هذا الدور في حياتنا، فهو يخاطب مشاعرنا، ويصل إلى تجاوز النمط المألوف إلى النموذج الأسمى في التعامل مع أحاسيسنا وعواطفنا ويلبي قدراً كبيراً من تطلعاتنا إلى الحياة، ويرسم صورة ناضحة للمستقبل أمامنا. وما من شك في أن لغة الأدب هي الوسيلة التي يمكن بها تحقيق هذا الهدف بما تحمل من روح الفنان، وقدرته على الأداء المميز والاستعمال الخاص، فهو يفجر طاقاتنا الإبداعية ويهبها حياة جديدة، ويجعل منها أداة لرسم المعاني وتقديم الأفكار بشكل لا يمكن تحقيقه - بهذه اللغة - دون اللمسات الفنية التي يصطنعها

«فكان لا بد للفنـان الأديب أن يعرف كيف يجمع في فنه كل ما احتـوته الألفاظ من قـوة التعبير والتصويـر. وكل ما من شـأنه أن يسـاعد على التـوصيل بحيث يستثير الخيال، ويصرفه كيفما شاء»(٩).

وبهذا الفهم لـلاستعمال اللغـوي نتجاوز المفهـوم السـاذج إلى مفـاهيم أوسع وأشمل يجسدهـا الأديب في عمله، ويعمقهـا المتذوق عنـدما يكتشفهـا ويدرك أهمية الـدور الذي تـؤديه «فليس غـرض الأدب التسلية والتلهي فحسب، وإنما غـرضه إيقـاظ النفس، وتنبيـه الضمير ومضاعفـة قابليـة الإنسـان للاستمتـاع والتـذوق والعطف والفهم، فهـو لا ينقضي بـانقضـاء سـاعتـه ولا يـذهب مع الريح، وإنما يـؤثر في حياتنـا جميعاً ويتناول علاقـاتنا المختلفة بـالمجتمع، وهو وسيلة من وسائل فهم الحياة والإحساس بها»(١٠).

هذا التميـز في استخدام اللغـة هو موضـوع الدراسة الأسلوبيـة الحديثة وهـو جوهر العملية الفنيـة؛ لأن الأديب يعبر باللغة عندما يتجاوز مـرحلة اللامبالاة إزاء اللغة إلى مرحلة التفاعل معها والانصهـار فيها، وهو بذلك يتجاوز التركيب المنطقي والضوابط الثابتة إلى تـراكيب جديدة توقعها نفسه وتـؤلف بينها مشاعره «وإلى جانب هـذا نرى أن اللغـة في الأدب يجب أن تؤدي معـاني أكثر وأغـزر مما تؤديه العبارة المرتبة ترتيباً منطقياً، مطابقا لقواعد النحو والصرف»(١١). وهو أداء متجدد لا ينتهـي بقراءة النص أو يذوب في ثنـاياه، وإنما يبرز ــ بشكل واضح ـ لكل من يتفـاعل مع هذا الأداء. وقـد تختلف وجهات النظـر بـاختـلاف النقاد الـذين يحاولون إبـراز ما في النص من جـوانب لغويـة متميزة ومـا فيه من ألـوان الجمال والفكر. وهنـا نجد تـواصل المعاني بشكـل يجعلنا نؤكـد أنها لا تنتهي ولا تنضب، فمع كل قراءة جديدة للنص تبرز معان جديدة بحسب طريقة التفكير وكيفية التعامل مع اللغة «مهما يكن من أمـر، ففي الحديث عن عودتنا إلى عمل

أدبي سرعان ما يبدو وقد انتقلنا في واقع الأمر إلى معيار آخر. عندما نرجع المرة بعد المرة إلى عمل قائلين إننا نرى فيه أشياء جديدة كل مرة، فإننا في العادة لا نعني أننا نرى المزيد من الأشياء من النوع نفسه، وإنما مستويات جديدة من المعاني وأنماطاً جديدة من الترابط»(١٢).

ومجال الدراسة الأسلوبية واسع يمكن الدخول إليه من أبواب عدة مما يثرى دراسة النص ويتيح المجال أمام الدارسين لتناول قضايا مختلفة تتجاوز ـ كثيراً ـ المراحل التقليدية التي تقف عند النقد الخارجي والتفسير العام أو الشرح والتوضيح، إلى جوهر العملية الفنية ومحاولة إيجاد صلة بين الظواهر المميزة أو طريقة الأداء وبين الدلالات المختلفة التي تحملها في طياتها، وما يمكن أن تؤديه خدمة للمعنى وتعميقاً للتجربة التي يقدمها الأديب ويحاول من خلالها إشراك الآخرين معه «فالفن هو رفيق الإنسان الساعي إلى اكتشاف نفسه والعالم وهو بذلك صنو إنسانيته، به سما على الوجود الغريزي والتصرف الآلي الفاقد الحرية»(١٣).

وبهذا يمكن الوصول إلى عطاء جديد في مجال الأدب من خلال صورته الأسلوبية، مما يؤكد أهمية مباحث الدراسة الأسلوبية كمعطى جديد للدراسات النقدية الحديثة. فأسلوب النص يرسم صورة واضحة لشخصية مبدعة من حيث تعامله مع اللغة، وقدرته على اكتشاف علاقات خاصة مميزة تكشف عن إحساس مميز في نفسه، فهو صاحب رؤية خاصة، ليس في مجال اللغة، وإنما في كل ما يتصل بحياته، وعلى هذا فإن أسلوبه صورة ذاتية لنفسه، وهو يختلف بطبيعة الحال عن أساليب غيره من الكتاب، بالرغم من وجودها في دائرة واحدة «ونتيجة ذلك أن الأديب حين يعبر عن شخصيته تعبيراً صادقاً يصف تجاربها ونزعاتها ومزاجها وطريقة اتصالها بالحياة ـ ينتهي به الأمر إلى أسلوب أدبي ممتاز في

طريقة التفكير والتصـوير والتعبير، هو أسلوبه المشتق من نفسـه هو من عقله، وعواطفـه وخيالـه ولغته، تلك العنـاصر التي لا تتوافر لغيره مـن الأدباء. ومن ذلك تكثر الأساليب بعدد الكتاب والمنشئين»(١٤).

وما نحذر منه هو إساءة استخدام هذا المنهج في التعامل مع النصوص الأدبية بحيث نعـود من جديـد إلى الجفـاف والجمود الـذي ساد الـدراسـات البلاغيـة والنقـدية، أو نبتعـد عن الهدف الأساس من هـذه الدراسـة إلى عملية إحصـاء عقيمة لظواهر معينة في النص بعيداً عن عمقها الفني ودلالاتها المميزة. ونحن ـ بطبيعة الحال ـ لا نريد هدم مـا وضع حول النص من دراسات سابقـة، ولكننا نريد التأكيـد على الجوانب المهمة في دراسته، مع الأخذ بالاعتبـار جوانب أخرى تلتقي مع هـذه الـدراسـة أو تمهـد لها. فنحـن لا نـريـد عـزل النص الأدبي عن الجوانب التاريخية والنفسية والاجتماعية، ولكن نريد أن نتخطاها كهدف لدراسة النص إلى عوامل مساعدة في دراسته تفضي بنا في النهاية إلى جوهر النص وطريقة بنائه ومـدى انسجام الأفكـار والمعاني مع الأداء الفنـي، ومثل هذه الـدراسة لا ينبغي أن تشغلنا بالجوانب المساعدة عن الهدف الأساسي. فلا يعنينا كثيراً دراسة تـاريخ النص الأدبي أو حيـاة الأديب بكل تفـاصيلهـا ودقـائقهـا، أو الـواقع الاجتماعي؛ لأن هـذا يحدد الـدراسـة ويجعلهـا شكليـة بعيـدة عن عمق العمل الفني، وطريقة الأداء فيه، ومن ثم تميـز الأديب وتفرده في مثل هذا العمل الذي يكشف بـوضوح عن شخصيتـه كأديب لا كإنسان. كما أن الـدراسة الأسلـوبية ليست على استعداد لتقبل مثل هذه الأمور، وإن كنـا نحاول بدورنا أن نقرب بين هذين الاتجاهين المتبـاعدين فنمزج أحـدهما بالآخر، أو نجعل أحدهما مسـاعداً ورافداً لـه، وبهذا تكتسب الدراسة الأسلوبيـة بعداً جديـداً يقويها دون أن يثقل عليها.

وعند دراسة النص الأدبي لا بد من ملاحظة جوانب التعبير فيه. ولا نعني بذلك اعتماد الإحصاء؛ لأن هذا يعقد الدراسة ويخرجها عن مجالها الأدبي الصحيح إلى دراسة علمية تعتمد الأرقام والحقائق. فجوهر العمل الأدبي هو محور الدراسة الأسلوبية بما يحويه من وسائل تتجاوز ـ مجرد ـ نقل المعنى إلى عمق الاستعمال اللغوي المتمثل في وضع الكلمات في أنساق معينة وكيفية انتظامها وانتظام الجمل والفقرات ورسم الصور، وانتظام ذلك كله مع المعنى، فالكلمة هي مادة التشكيل الفني لدى الأديب «وهذه الكلمة أيضا هي التي تأتي الدراسة الأسلوبية لتجعلها محور بحثها من حيث سياقها الذي وردت فيه، ومن حيث إيحاءاتها الكثيرة المتكاثفة التي أفرزتها، ومن حيث علاقاتها الاستبدالية التي يتحدد مجالها في التعبير الأدبي بوجه خاص؛ لأن هذا التعبير هو الذي يجعل من اللغة استعمالاً إرادياً واعياً، بل إنه هو الذي يؤكد النية الجمالية لمستعمل هذه اللغة من حيث يتيح للمبدع أن يصنع بالكلمات ما يصنعه الرسام بالألوان والموسيقى بالأصوات، وهذه النية الجمالية لا تتوفر عند شخص يتكلم تلقائيا لغته الأصلية»(١٥).

ويقدم النص الأدبي للدراسة الأسلوبية كل ما تحتاجه من أشكال التعبير اللغوي لتصل في النهاية إلى تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها، ولا تعتمد هذه الدراسة على مجرد أفكار نظرية، وإنما تقف عند الجانب التطبيقي الذي يتيح ممارسة هذه الأفكار بشكل عملي يصل في النهاية إلى النتائج التي تبرز أهمية هذه الدراسة من خلال فهم أعمق وأشمل بطبيعة العمل الأدبي. ويشكل النص الأدبي ــ بما يقدم من وسائل تعبيرية ــ مجالا خصباً للدراسة الأسلوبية التطبيقية بما يتناول من وسائل لغوية وعلاقات فنية متبادلة بين ألفاظ وتراكيب اللغة، بحيث يمكن في النهاية التعرف على الجوانب الجمالية التي تقترن بهذه

الأساليب، وتميز النص الأدبي عن غيره من النصوص التي قد تخلو من هذه اللمسات الجمالية، وبالتالي تميز بين الأدباء وتكشف عن الفوارق بينهم.

ولتحقيق هذه الأهداف لا بد من الوقوف عند الظواهر الأسلوبية المميزة في النص الأدبي و إيجاد صلة بين طريقة الأداء والمضمون فالتكرار ظاهرة أسلوبية لابد من الوقوف عندها ومحاولة رصدها بهدف معرفة أثرها في أداء المعنى والأسرار الجمالية الكامنة وراء تدويمها في النص وكذلك ملاحظة الصيغ اللغوية والبلاغية التي يكثر الأديب من استخدامها، ونوع الكلمات وتراكيب الجمل والوزن والقافية إلى غير ذلك من الظواهر الأسلوبية التي يكون لها أثر واضح في بناء العمل الفني.

ففي معلقة عمرو بن كلثوم ـ كمثال للدراسة ـ تتوارد أفعال الأمر والنهي بشكل يجدد بنية القصيدة، والصيغتان تكسبان المعنى بعداً جديداً عن طريق تأكيد انتصار الشاعر وشعوره المتزايد بسيادته وسيادة قومه، يقول:

ألا هُبِّي بصحنك فاصبحينا   ولا تبقي خمور الأندرينا(١٦)

ولا غرابة في أن تبرز هاتان الصيغتان في مطلع معلقته ثم تتوارد بشكل عفوي بعد ذلك في أبياتها اللاحقة.

ثم هناك أساليب الاستفهام المتكررة بإيقاع منتظم يتناغم مع صيغ التعبير السابقة لتوحي من جانب آخر بالتناقض القائم بين فخره بقومه وسخريته المرة من أعدائه الذين يثير أمامهم مجموعة تساؤلات تكشف حقيقة ضعفهم وهوانهم:

بأي مشيئة عمرو بن هند   نكون لقيلكم فيها قَطينا
بأي مشيئة عمر بن هند   تُطيعُ بنا الوشاة وتزدرِينا(١٧)

ويـركز الشـاعر ــ كثيراً ــ على استخدام ضمير الجماعـة «نحن» بما يحمل من مشاعـر تتناغم وصيغ التعبير الأخرى، فـالإطار التصـويري كله قـائم على هذا التلاحم الجماعي بين الشاعر وقبيلته.

وكـان من الطبيعي أن يقوده ذلك إلى صيغ مختلفـة من المبـالغة وأن يصل بـه الأمـر إلى حـد يتجـاوز المنطق والمعقــول في الـواقع، كما تجاوزت كلماتـه المنطق والمعقول في الوضع اللغوي الثابت. وهذا يفسر قوله في نهاية المعلقة:

إذا بلـغ الفِطـــام لنـــا صبـيّ   تخـرّ لـه الجبـابرُ سـاجـدينا(١٨)

ولا يمكن فهم مثل هذه الصيغ والتعابير إلا من خـلال ربط الأنماط اللغوية بعضها ببعض للوصول إلى المعنى العام الذي يقدمه النص وتفسير ذلك أسلوبياً لتأكيد هذه المعاني. وهذا يقودنا ـ بطبيعـة الحال ـ إلى قائمة طويلة من الأساليب التي لا بد من الوقـوف عندها، فالاستطراد لـون آخر من ألوان التعبير التي يلح عليها الشاعر وهي ترتبط بالمحور الرئيسي لعملية التدويم التي تسيطر على منهج التعبير العـام في القصيـدة، وتـؤكـد قـوة الصلـة بين هـذه الألـوان التعبيريـة وإحساس الشاعر بالمعنى الذي يختار لـه هذه الأساليب. فهو يعدد أبعاد المجد القبلي ويفـرد عدة أبيـات يـذكر فيهـا مشـاهير قومـه ومشـاهد القتـال، وصيغ الحرب، وأدوات المعركة.

وبهذا تكتسب مثل هـذه الصيغ والتعــابير التي تبرز بشكل واضح في النص أهمية خاصة، ويصبح تكرارها ليس مجرد ظواهر عابرة أو توقيع موسيقي رتيب، وإنما تشكيل فني يكشف عن بنـاء القصيـدة من الناحيـة الفنيـة وعلاقـة ذلك بالمعنى الذي يعبر عنه الشاعر، وهذا يجعلنا نأخذ بالاعتبار الجانب الدلالي الذي تحمله في طيـاتها ويؤدي في النهايـة إلى حسن التوصيل الشعري. والشـاعر بهذا يوظف التكرار للتعميق الدلالي وهو يقـرن ذلك بعملية التطريب الموسيقي الذي

يلتحم مع هذه الظواهر الأسلوبية. ويقويها شكلاً ومضموناً.

ثم نجد هذا التكرار في الكلمات التي تتناغم مع القافية، فهو يلح عليها بشكل يعكس اللحن الجماعي الذي يعزفه على أوتار النون المطلقة التي تتلاحق في كلماته مثل «يا ظعينا ـ علينا ـ أطعنا ـ ظلمنا ـ يقينا ـ قدرنا ـ بلينا ـ الهوينا ـ عنا ـ منا. . .» وقد جعلها الشاعر في نهاية أشطار أبيات عدة فيها صدى النون المطلقة مع القافية التي جعلها نغماً مشتركاً في كل أبيات معلقته.

وما دمنا أمام دراسة نصية تعكس أساس الدراسة الأسلوبية في العمل الأدبي، فلا بد من الوقوف عند نص آخر، ونختاره من النثر. ولتكن خطبة زياد ابن أبيه المعروفة باسم «البترا» موضوع الدراسة التحليلية. وهنا يمكن ملاحظة أسلوب الخطبة لفهمها والكشف عن جوانب الجمال الفني فيها، فالألفاظ تكشف عن نفسية صاحبها الثائرة، ولهذا نجد فيها إيحاء الثورة والعنف والقوة وهو يلح عليها؛ لأنه يجد فيها مجالاً فسيحاً للتعبير عن شعوره المتنامي بالغضب، وهو يكررها ليصل إلى هدفه من اختيارها، مثال ذلك قوله «الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء، سفهاء، شهوات هدماً، وإحراقاً، سفكت دمه، قطعت لسانه، غرقناه، أحرقناه، نقبنا عن قلبه، من نبش قبراً دفناه فيه حياً»(١٩). ويزداد هذا الشعور عندما تقترن الكلمات العنيفة الصاخبة بصيغ تعبيرية أخرى تضاعف من قوتها وشدة تأثيرها، ويبدو ذلك بوضوح حين يستخدم الخطيب صيغ القسم لتعميق المعنى وزيادة التأكيد عليه «وإني أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى» ثم هناك صيغ التوكيد المباشر المتمثل في تكرار اللفظ أو الاستهلاك بأن المكسورة الهمزة في مطلع جملة، وهي صيغ تتلاءم مع ألفاظ الخطبة الثائرة وقد تلتقي مع القسم أو تفترق عنه، في محاولة من الخطيب لوضع ألفاظه في صيغ جدية أكيدة تناسب المقام «إن لي فيكم لصرعى كثيرة».

ولكي تكتمل الصورة التـي يريد الخطيب رسمهـا يعتمد أسلـوبين آخرين : أحدهما الأمر والآخر النهي والتحذير، إنه يريد تحقيق سيطرته عليهم ولهذا لا بد من أوامـر ونواهٍ تتآلـف مع الصيغ الأخرى في تحديـد الموضوع واستكمال جـوانبه المختلفة، وهي صيغ تتكرر كثيراً على نحو ما نجد في قوله «اغتمزوها ـ كفوا عني أيديكم وألسنتكم، فليزدد إحساناً، فلينزع عـن إساءته، فاستأنفوا أموركم. . . ومن صيغ التحذير فإياي ودلج الليل، وإياي ودعوى الجاهلية. . .».

وهناك أسـاليب التعجب والاستفهام، وهي أسـاليب لازمة للحالـة النفسية التي دفعت بزياد إلى صيـاغة خطبته، كما تواردت النعوت في ألفـاظ مفردة منها على سبيل المثال «الجهلاء، العمياء، صغير، كبير، كريم، لئيم، غواه، سفيه، صحيح، سقيم».

ولا نريـد الإفاضـة في الحديث عن صيغ التعبير المختلفة التي تشكل أسـاساً للدراسـة الأسلوبيـة؛ لأن هذا يمكن أن يكون مـوضوعاً آخـر للدراسـة النصية التطبيقيـة تفصل فيـه الأمـور بحيث تفضي في النهايـة إلى رسم صـورة واضحـة لأسلوبيـات النص. وأما مـا نريـد تأكيده هنـا، فهو مجرد وضع صـورة لكيفية تناول النص وفق مفـاهيم الدراسة الأسلوبية الحديثـة بحيث تشكل الخصائص اللغـوية مـادة أسـاسيـة للدراسـة حين يتغير نمط الاستخـدام في النص بشكل يحدث تأثيرا قويـاً في عملية تقديم المعنـى، وهنا يمكن اعتماد مجموعـة نصوص من إنتاج أديـب واحد، وإخضاع لغتـه في هذه النصـوص للتحليل مما يسـاعد كثيراً في تفسير طريقـة التعبير والأسلوب الذي يميز هـذا الكاتب عن غيره. ولا يعني ذلك أن الـدراسـة الأسلـوبيـة تحتـاج إلى كل نتـاج الأديب، وإنما يمكن التعامل مع نص أدبي يمثل نموذجاً لدراسة أوسع وأشمل.

ولا يمكن التعامل مع لغة نص باعتبـار وظيفتها، وإنما من خلال السياقات

الإيحائية ؛ لأن اللغة ـ هنا ـ لا يقصد بها نقل المعنى و إنما إحداث تأثير في المُتَلَقِّي الذي يشكل جـزءاً أساسيـاً من كيان النص . فـالنص الأدبي يظل ناقصـاً عديم الفائدة ما لم يحظ بمتلق واع يعيد التجربة و يتمثل أبعادها ، وهنا لا بد من إدراك علاقـة اللغة بالإحساس الشخصي وقـدرة الأديب والمتلقي ـ على حد سـواء ـ في فهم هذه العلاقات و إمكانية التعامـل معها على هذا الأساس ، فاللغة هي مادة الفكـر ، وهي مـادة التفـاعل النفسي والشخص ، وهي وسيلـة نقل الشحنـات العاطفيـة «إن اللفظ هو وسيلتنـا الوحيـدة إلى إدراك القيم الشعوريـة في العمل الأدبي ، وهـو الأداة الـوحيـــدة المهيأة لـلأديب لينقل إلينـا مـن خـلالها تجاربـه الشعورية ، وهـو لا يؤدي هاتين المهمتين إلا حين يقع التطابـق بينه وبين الحالة الشعورية التي يصورها ، وعندئذ فقط يستنفـد ـ على قدر الإمكان ـ تلك الطاقة الشعورية ويوحيها إلى نفوس الآخرين»[٢٠] .

وكما تعبر اللغـة عن الفكـر فإنها تعبر عـن الـوجـدان ، ولهذا لا بـد أن تعنى الدراسة الأسلوبيـة بالجانب العاطفي في الظاهرة اللغوية ، أو الظـواهر الكلامية المليئة بالإحساس ، ففي النص الأدبي جانبان :

أحدهما موضـوعي يهدف إلى وضع اللغة بهدف الفهم ، والآخر ذاتي يتمثل في رسم صـورة واضحة لفكـر الأديب و إحسـاسـه ، و يتضح ذلك في استخدامـه المتميـز للغة ، فأسلـوب الكـاتب في النص هـو شخصيته مـرسـومة في أحـرف وكلمات ، ولا نبالغ إذا قلنا بأن أسلوب الكاتـب هو الكاتب نفسه «ولهذا كانت الأساليب بما تحويه من أفكار ملكاً لأصحـابها ، فتلك القوالب الفنية من الكلام صنعـة المتكلم وذلك التشكيل والتلـوين للمعاني ابتكـاره»[٢١] ومن هنـا يكون التعامل مع وسائل التعبير المختلفة في النص الأدبي التـي تبرز ما فيه من جوانب وجدانية وجمالية وما يتصل بالنـواحي النفسية «إن التحليل اللغوي (الفلولوجي)

ذو أهمية كبرى في فهم النفس والنص الأدبي على السواء، إذ التحليل النفسي هو في معظمه تحليل لغوي»(٢٢).

وتكشف الدراسة الأسلوبية عن الجوانب الإبداعية للغة التي يملك ناصيتها المبدع عندما يصل إلى مرحلة ناضجة في التعامل معها.

ويركز الأسلوبيون على الظواهر المميزة للتركيب اللغوي من حيث اختيار الكلمات وتكرارها، ورصد الأدوات المساعدة كأدوات الجر والعطف والشرط والاستفهام والنفي، ثم وضع الجمل وترتيبها وصلة بعضها ببعض بغية رسم صورة واضحة للنص الأدبي. وهذا بطبيعة الحال يميز الدراسة الأسلوبية التي تبدأ بالتحليل الجزئي والظواهر الفردية لتنتهي بالعمل الأدبي في مجمله. أو دراسة مجموعة نصوص لمبدع واحد تبرز ـ فيما بعد ـ خصائص التعبير الأدبي عنده بشكل عام.

وهنا يبرز الفرق بين الدراسة الأسلوبية، والدراسات النقدية والبلاغية التي ركزت ـ فيما مضى ـ على دراسة الظاهرة الفردية في العمل الأدبي، ووضع أحكام عامة ثم محاولة تأكيدها من خلال جزئيات النص، دون أن تكون هذه الجزئيات محور الدراسة الأساسي، والنقطة التي يبدأ منها البحث لتصل في النهاية إلى دراسة شاملة تعطي تصوراً صحيحاً لفهم النص الأدبي اعتماداً على ما فيه من خصائص مميزة، كما هو الحال في الدراسات الأسلوبية الحديثة التي تركز على مثل هذه الجزئيات لتصل إلى التصور الكامل، فهي تسير في تسلسل دقيق يعمق الدراسة، ويكشف عن جوانب مختلفة قد لا تظهر من خلال الأحكام العامة التي اعتاد كثير من الدارسين وضعها قبل أن يلجوا النص ويلتقطوا حبات اللؤلؤ المنثورة فيه.

الهوامش

(١) رينيه ويلك، أوستن وارين : نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي مراجعة د. حسام الخطيب. ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - ص٩.

(٢) رينيه ويلك : مفاهيم نقدية، ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (١١٠) ط المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ١٩٨٧، ص ٤٣١.

(٣) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤، ص ١٢٩.

(٤) د. طه وادي : جماليات القصيدة المعاصرة - ط دار المعارف مصر، ص١٤.

(٥) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية ص ١١، ١٢.

(٦) صلاح فضل : ظواهر أسلوبية في شعر شوقي، مجلة فصول المجلد الأول، العدد الرابع، يوليو ١٩٨١، ص ٢١.

(٧) سيد قطب : النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، ط بيروت ص ٢٨.

(٨) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية ص ١٢٩.

(٩) لاسل ابركرمبى : قواعد النقد الأدبي ترجمة د. محمد عوض محمد - ط لجنة التأليف والترجمة ص ٣٥.

(١٠) علي أدهم : فصول في الأدب والنقد والتاريخ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص ١٠٨.

(١١) لاسل ابركرمبى : قواعد النقد الأدبي ص ٣٦.

(١٢) رينيه ويلك، أوستن وارين : نظرية الأدب ص٣٢.

(١٣) إيليا حاوي : في النقد الأدبي، ط دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٧٩، ص ٨.

(١٤) أحمد الشايب : الأسلوب، ط المطبعة الفاروقية - الاسكندرية ١٩٣٩، ص ١٢٠، ١٢١.

(١٥) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية ص ١٣١.

(١٦) الزوزني : شرح المعلقات السبع، ط دار الجيل - بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٢ ص ١٦٥.

(١٧) المصدر السابق : ص ١٧٨، ١٧٩.

(١٨) المصدر نفسه ص ١٨٩.

(١٩) انظر الجاحظ، البيان والتبيين تحقيق وشرح عبد السلام هارون - ط مكتبة الخانجي بالقاهرة - الطبعة الرابعة ٢/ ٦٢ - ٦٥.

(٢٠) سيد قطب : النقد الأدبي ص ٧٩.

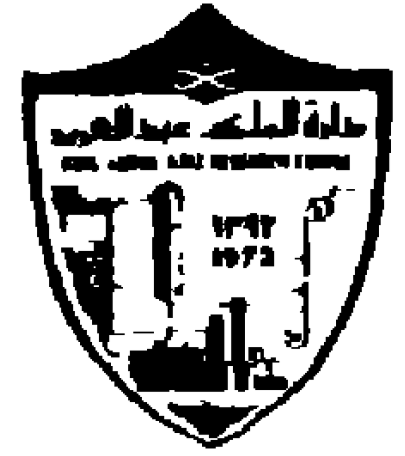
(٢١) د. محمد طاهر درويش : في النقد الأدبي عند العرب، ط دار المعارف ١٩٧٩، ص٢٤٨.

(٢٢) يوسف اليوسف : مقالات في الشعر الجاهلي، ط دار الحقائق - الطبعة الثالثة ١٩٨٣، ٢٣٠ - ٢٣١.

التنظيم الإسلامي ودوره في الحفاظ على الهوية والتراث والحضارة الإسلامية في يوغوسلافيا السابقة

د. أبو الفتح شرف الدين حجازي

ملخص البحث



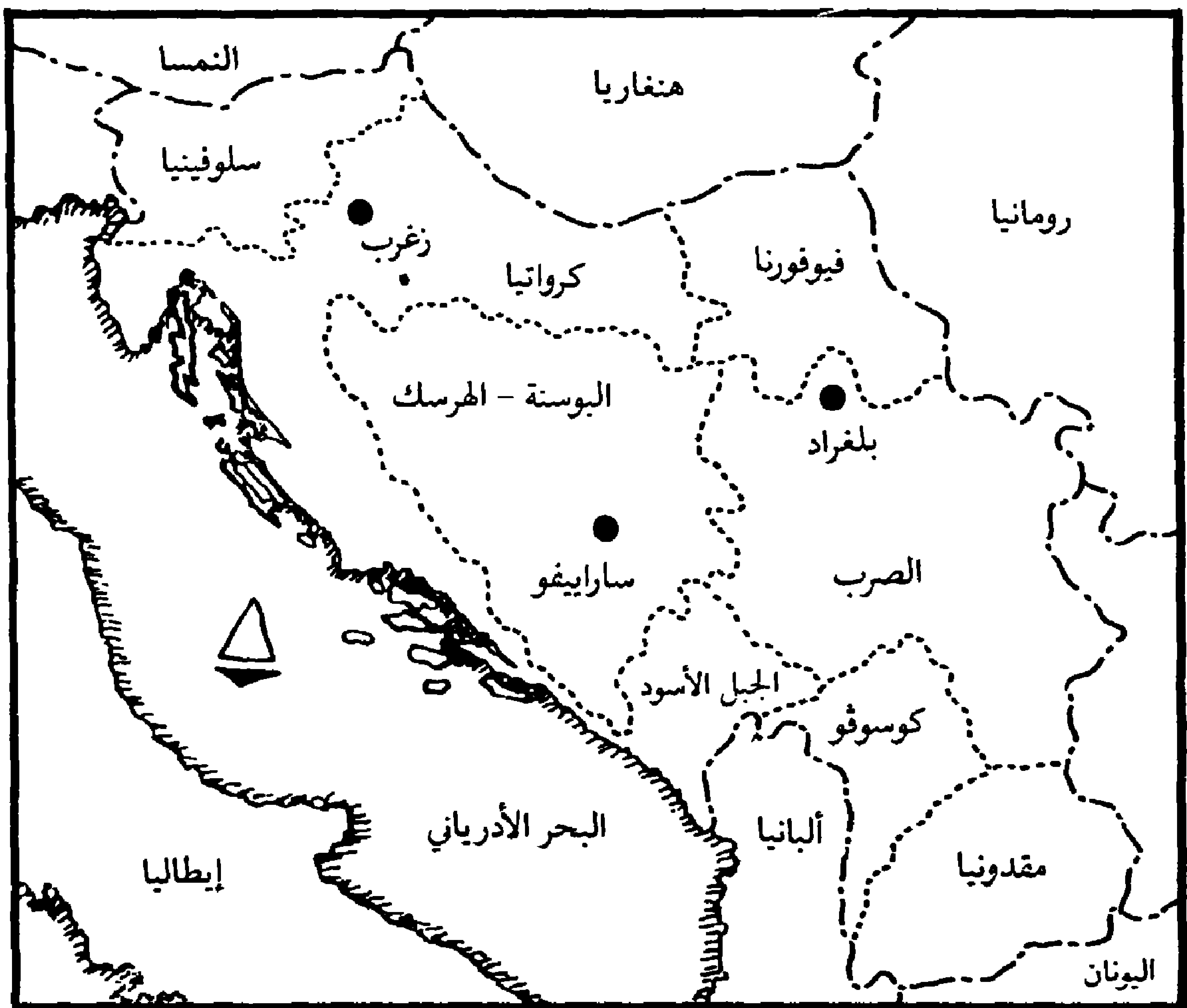
في القرن الرابع عشر والخامس عشر دخلت الأقاليم اليوغوسلافية في نطاق الإمبراطورية العثمانية، وغدت ولايات إسلامية تأصلت فيها الحضارة الإسلامية وتشرقت القرى والمدن أسوة بباقي دول الشرق الإسلامي.

وفي القرن التاسع عشر وفي الربع الأول من القرن العشرين، بدأت السلطة العثمانية تنحسر على تلك الرقعة من أوربا ـ تاركةً وراءها المسلمين ومساجدهم ومؤسساتهم وتراثهم وأوقافهم يرزحون تحت نير سلطة مسيحية حاقدة، وتعرضوا لشتى أنواع الظلم والقتل والتشريد والهجرة أحياناً.

في ظل الاحتلال النمساوي ظهرت الأحزاب السياسية للصرب والكروات في البوسنة والهرسك، ولم يتخلف المسلمون الذين قاوموا هذا الاحتلال واضطروا السلطات النمساوية إلى الاعتراف بهويتهم وممتلكاتهم وأوقافهم، وسمحت لهم بالحكم الذاتي في إدارة شئونهم الدينية والثقافية والأوقاف.

ظهرت «الهيئة الإسلامية» برئاسة شيخ علماء يوغوسلافيا، حيث لعبت دوراً حاسماً في الحفاظ على الهوية والتراث والحضارة الإسلامية وتفرعت في ربوع يوغوسلافيا السابقة تحت رئاسة موحدة في «سراييفو» وكان لها الشخصية الاعتبارية في تمثيل المسلمين محليًّا ودوليًّا، ولولاها لكانت منشآتهم الدينية خاوية من المسلمين أو لغدت آثاراً تاريخية لا أكثر.

حيّ على الجهاد



● خريطة يوغوسلافيا ●

مقدمة

● إن مشاهد الإسلام الحافلة، وحركته الدؤوبة على أرض يوغوسلافيا السابقة مليئة بالصور البراقة والمواقف المبصرة والمنجزات الخالدة التى تحدت الزمن ومازالت ثابتة وباقية في ذاكرة الزمن. . معين لا ينضب وزادٌ متواصل للباحثين والدارسين كلَّما وقعت أيديهم على كنز ظهر لهم غيره. . حضارةٌ وتراث فريد صنعه الإسلام على هذه الرقعة الشاسعة وسط الطريق الموصِّل بين الشرق والغرب.

● سطعت شمس الإسلام (أيام العثمانيين) في سماء هذه البلاد قروناً عديدةً من الزمن، ونهل أهلها من نفحات الدين وعلومه، وتأصل الاستشراق وظهرت المآذن التى تطاول أعنان السماء، وانتشرت المدارس الإسلامية ومكاتب القرآن، وتطورت العمارة الإسلامية والمباني التركية، وأقيمت الأسواق والتكايا والسرايات والأسبلة وكأنك في دمشق أو القاهرة(١).

● وظهر العلماء والأدباء والشعراء الذين أثروا صفحة الثقافة الإسلامية، وأسهموا في إنماء الإحساس القومي تجاه الإسلام ودفعوا بأبنائهم في صفوف جيوش الإسلام خدمة للدين ودفاعاً عنه ونشراً لمبادئه، وبمعاونتهم وصل العثمانيون إلى أسوار فينا وقضوا على الفتن والثورات الداخلية التى كانت تستهدفُ الإسلام وأهله(٢).

● دارت الأيام وانهارت الإمبراطورية العثمانية وفجأة وجد مسلمو هذه البلاد أنفسهم يرزحون تحت وطأة دولة مسيحية وحضارة غربية غريبة عليهم هواءً ومسكناً ومشرباً ومطعماً. . . فقاوموا وصمدوا ونظموا أنفسهم

ودافعوا عن حقوقهم وشخصيتهم الإسلامية وطوروا حياتهم الدينية ومارسوا الشعائر ولولا ذلك لكانت منشآتهم الدينية في يوغوسلافيا خاوية من المسلمين أو لغدت آثاراً تاريخية لا أكثر .

و بعد ، فإن هدفنا هو إبراز دور التنظيم الإسلامي في الحفاظ على الهوية والتراث الثقافي والحضاري للمسلمين في يوغوسلافيا السابقة[٣] .

المدخل:

ليس نافلة أن نقرر بأن الأمر يقتضي منا قبل الدخول مباشرةً إلى صلب البحث «التنظيم الإسلامي ودوره في الحفاظ على الهوية والتراث والحضارة الإسلامية» أن نعرج في إيجاز إلى الحديث عن جغرافية الأراضي التي تدور حولها الدراسة حتى يكون المتابع على معرفة بأبعادها وطبيعتها . وإلى ذكر نبذة تاريخية لا بد منها . .

من الناحية الجغرافية:

يوغوسلافيا دولة تقع في جزيرة البلقان ، باستثناء الجزء الشمالي الغربي فيدخل في نطاق أوروبا الوسطى . والبلقان منطقة جغرافية تحتل جنوب شرق أوروبا ، وتشمل عدة كيانات سياسية هي : بلغاريا ، يوغوسلافيا ، اليونان ، ألبانيا والقسم الغربي من دولة تركيا .

ويوغوسلافيا بموقعها المتميز في جنوب شرق أوروبا على الخط الفاصل بين الشرق والغرب ، فإنها بحكم موقعها ، كانت مسرحاً للحروب والهجرات والخلافات الحادة حول الحدود بين الأقليات القومية وشاع في الأوساط السياسية

اصطلاح «البلقنة» الذي يعني التجزئة التـي تقوم على القوميات الصغيرة لتؤدي في النهاية إلى نشوء دول جديدة مستقلة .

تبلغُ مساحة يوغوسلافيا السابقة ٢٥٥٨٠٤كم٢، ويبلغ عدد سكانها حوالي ثلاثـة وعشرين مليون مواطن، وبذلك تحتـل المرتبة التاسعة من حيث المسـاحة والمرتبة الثامنة من حيث عدد السكان في أوروبا. وهي أكبر من بريطانيا وأصغر قليلاً من إيطاليـا، وهي جمهورية بلقانية يحدُّهـا من الشمال النمسا والمجر، ومن الجنوب اليونان وألبانيا، أما إيطاليا فتوجد في شمالها الغربي(٤).

وكانت يوغوسلافيا السابقة تتكون من جمهوريات اتحادية هي :

١) **البوسنة والهرسك**: تمثل الجزء الأوسط من يـوغوسـلافيا السابقـة وتغطي مساحة قـدرها ١٢٩ , ٥١كم٢ (٢٠٪ من المسـاحة الكليـة ليـوغـوسلافيـا قبل التجزئة) ــ وتعد هذه الجمهوريـة مع سنجق نوفى بازار بين نهر سـافا شمالاً ونهر درينا شرقـاً ودالماتسيا غـربـاً والجبل الأسـود جنوبـاً من أوسع المناطق الإسـلامية وأغناها. عاصمة الجمهورية هي (سراييفو) يسكنها حوالي ٦٨٧ , ٥٠٠ شخصاً وهي المركز السيـاسى والاقتصادي والثقافي للجمهوريـة، ويليها في الترتيب من حيث الأهمية مـدن: «بانيالـوكا، مستـار، توزلا، ذينتسا، دوبـوى، بيهاتش، يايتسا، ترافنيك. وهي قلب الإسلام النابض في عموم أوروبا(٥).

(٢) **صربيا**: تقع جمهـورية صربيـا في الجزء الشرقي من يوغـوسلافيـا وتشغل مساحة قدرها ٣٦١ , ٨٨كم٢ (٥ , ٣٤٪ من كل مساحة يوغوسلافيا السابقة) ـ يتبعها وتحت سيطـرتها إقليمان أولهما «فويفودينا» ومسـاحته ٢١٥٠٦كم٢ تسكنه عرقيـاتٌ سكانية مختلفـة، والثاني «كوسـوفو» ومساحتـه ٨٨٧ , ١٠كم٢ تسكنه غالبيـة عظمى من الألبان المسلمين يصلُ عددهم إلى مليوني شخص، يكـونون

ثاني تجمع إسلامي في يوغوسلافيا بعد البوسنة والهرسك، وهم مازالوا يناضلون من أجل الاستقلال والانفصال عن صربيا التى تسومهم سوء العذاب. ويقع الإقليمان ضمن الحدود السياسية لجمهورية صربيا. يمثل عدد السكان في الإقليمين حوالي ٢/ ١ سكان صربيا ذاتها التى يبلغ عدد سكانها حسب إحصاء ١٩٨١م (٩,٣٠٥,٨٣٦) مواطناً. بلجراد هي العاصمة لصربيا ولكافة يوغوسلافيا السابقة وكان بها خلال العصر الإسلامي (٢٠٠) مسجد، (٢٧٠) جامعاً، (٨) مدارس، (٩) دور لتعليم الفقه والحديث، (١٧) تكية إسلامية، (٢٠) مكتباً لتعليم الصبيان، وبيوت سكنية تركية الطراز ـ وليس بها الآن سوى مسجد واحد(٦).

(٣) مقدونية: تقع بجوار بلغاريا وجنوب صربيا وتتصل أنهارها بكل من بحر إيجه والبحر الادرياتيكى. ويوجد بها ثالث تجمع إسلامي في يوغوسلافيا السابقة بعد كلٍ من البوسنة والهرسك وأقليم كوسوفو وميتوهيا. وأهم المدن بها هي: سكوبلي العاصمة التى كان يطلق عليها في العصر الإسلامي «أسكوب» وبها مجلس علماء مسلمي جنوب يوغوسلافيا، فضلاً على العديد من الآثار الفنية والتاريخية مثل: حمامات داود باشا ومسجد غازي عيسى بك من القرن الخامس عشر، ومسجد مصطفى باشا (١٤٩٢م)، وجامع السلطان مراد الثاني (١٤٢١ ـ ١٤٥١م). وهي أول ولاية عثمانية فتحها الأتراك ودخلها الإسلام على الأرض اليوغوسلافية. وتبلغ مساحة مقدونية ١٠٪ من مساحة يوغوسلافيا(٧).

كرواتيا: تقع في شمال البوسنة وجنوب سلوفينيا ويحدها من الشرق الجزء الشمالي من صربيا وتمتد حدودها الغربية حول البحر الادرياتيكي. وتشغل مساحة من الأراضي قدرها ٥٦,٥٣٨كم^{2} بما يمثل ٢١٪ من مساحة يوغوسلافيا

مجتمعة. ويقيم بها حوالى (٥) مليون شخص ٧٥٪ منهم من أصل كرواتي و١١٪ من أصل صربي و٨٪ عرقيات أخرى بينهم المسلمون[٨].

هذا وتوجد بعض الجماعات المسلمة وبصفة خاصة في المصانع والتجمعات العمالية وفي الجامعات ـ يقال عنهم بأنهم مسلمون في أرض الغربة[★] ـ وكانت هناك بعض التجمعات الإسلامية في بعض المناطق الكرواتية وقت الاحتلال العثماني لكرواتيا. والعاصمة هي زغرب التى يوجد بها المركز الإسلامي الذي تم افتتاحه أخيراً[٩].

الجبل الأسود: يقع الجبل الأسود «مونتبخرو» في جنوب يوغوسلافيا القديمة متاخماً لألبانيا التي يدين أهلها بالإسلام، وفضلاً على أنه يوجد بالجبل الأسود نفسه (٨٨) ألف مسلم ألباني، ويحتل المسلمون المرتبة الثانية من حيث تعداد السكان بجمهورية الجبل الأسود. ويغطى الإقليم مساحة قدرها ١٣,٨١٢كم^2 (ما يوازى ٥,٤٪ من إجمالي مساحة يوغوسلافيا السابقة) وتتصف التضاريس بالمرتفعات الجبلية الوعرة التى يكسوها الجليد في معظم فصول السنة.

تجرى أنهار (مونتبخرو) خلال ممرات مائية عميقة ويصب بعضها في البحر الادرياتيكي والبعض الآخر في البحر الأسود.

وطبقاً للإحصاء العام اليوغوسلافي سنة ١٩٨١م يعيش بالمنطقة ٥٨٢,٨٩٩ شخصاً منهم ٦٨٪ جبليين، ويمثل الألبان ٢٠٪ من إجمالي السكان، علاوة على وجود أعداد أخرى من المسلمين بين الصرب والكروات وغيرهم ممن يسكنون «منتبخرو» والدين الإسلامي ظاهرةٌ لها تأثيرها في المجتمع بالجبل الأسود، والمسلمون هم القومية الثانية هناك. وفي نهاية القرن السابع عشر كان الدستور

العثماني مطبقاً على الجبل الأسود كولاية عثمانية. العاصمة هي «تليتوجراد» مساحتها ٥٤ كم٢ وبها جامع للمسلمين وبرج ساعة الميدان من العصر العثماني(١٠).

سلوفينيا: تقع في الجزء الشمالي الغربي من يوغوسلافيا، يحدها من الشمال النمسا والمجر، وتقع كرواتيا في جنوبها، وتغطى مساحة من الأرض قدرها ٢٠,٢٥١ كم٢ ٧,٩٪ من المساحة الكلية ليوغوسلافيا السابقة. العاصمة هي ليوبليانا. يقطن بها بعض المسلمين. هذا إلى جانب المسلمين من العناصر السلافية تبعاً للهجرة العمالية حيث يستأجرون بعض الأماكن لإقامة الصلاة، وتنظيم شئونهم الدينية، وقد أقيم بها أخيراً مسجدٌ ومركز إسلامي من تبرعات اليوغوسلاف في المهجر، ومن المملكة العربية السعودية وبعض الدول الإسلامية الأخرى(١١).

من الناحية التاريخية:

ظهر «الأليريون» في شبه جزيرة البلقان في فترة مبكرة في عصر البرونز، وأصبح لهم مع الزمن تقاليدهم الحضارية البارزة في غرب البلقان. وتقول المصادر التاريخية بأن قبائل «إيليريا»(★) هم السكان الأصليون لكافة المنطقة التى تقع عليها دولة يوغوسلافيا السابقة ـ وقد أقامت هذه البطون دولة إيليرية التي استوعبت الإقليم بكامله وامتدت على طول الساحل الشرقي للبحر الإدرياتيكي، وتمتعت بنفوذ عسكرى وسياسي كبير في المنطقة، إلا أن ذلك قد اصطدم مع توسع الإمبراطورية الرومانية مما أدى إلى حروب طويلة بين الطرفين، وقد تدرج الصدام إلى الحرب الرومانية / الأليرية ٢٢٩ق. م ثم عادت واستمرت

سنة ٢١٩ق. م إلى أن تمكنت روما من إلحاق الهزيمة بالجيوش الأليرية وأسر ملكها الأخير سنة ١٦٨م، ومع هذه الهزيمة فقد الأليريون دولتهم واستقلالهم السياسي ودخلوا في نطاق الإمبراطورية الرومانية وبالتالي بيزنطة وعاصمتها القسطنطينية(١٢).

جاء السلاف الجنوبيون سكان يوغوسلافيا السابقة إلى جزيرة البلقان في نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع الميلاديين في وقت كانت فيه الإمبراطورية الرومانية آخذة في الانهيار وكانت المسيحية تنتشر فيها. وبرغم ذلك كان السلاف يدمرون المدن ويهدمون المعابد المسيحية وفي النهاية تقبلوا النصرانية وتعلموها على يد اليونانيين «شيريل (و)ميتوديس»(١٣).

وفي القرن التاسع تكونت ولاية (صربيا) في منطقة راشكا الجبلية. وفي القرن العاشر تكونت ولاية «كرواتية» في دالماتسيا على ساحل البحر الإدرياتيكى، وبعد ذلك نقل مركزها في إقليم بانيويا وعاصمته «زغرب» ــ لكنها ضمت إلى «هنجاريا» في عام ١١٠٢ ميلادية، أما السلوفينيون فقد أسسوا ولاية مستقلة سنة ٦٤٠ ميلادية ولكنها ضمت إلى دولة الفرانك في القرن الثامن. وفي سنة ٩٧٦ أسست القبائل المقدونية ولاية كبيرة بقيادة صمويل ضمت إليها جزءاً من قبائل الصرب.

وفي القرن الثاني عشر وضع «الستيفان نيمانيا» أُسس ولاية الصرب في القرون الوسطى التى اتسعت كثيراً على حساب الممتلكات البيزنطية في الجنوب، وفي هذا الوقت تكونت مملكة البوسنة والهرسك في المنطقة الوسطى من يوغوسلافيا السابقة، ولكنها كانت تعاني من هجمات الهنجاريين (النمسا والمجر).

بلغت الصرب أوج اتساعها في عصر الإمبراطور ستيفان (١٣٣١ ـ ١٣٥٥م)

الذي انتهز فرصة وجود القلاقل الداخلية في الإمبراطورية البيزنطية، ووسع ممتلكاته في كورنثة ـ وبعد أن انتصر «دوشان» في عدة حروب، توج في «سكوبلى» إمبراطوراً على الصرب والأغارقة(١٤).

الإسلام في يوغوسلافيا (★):

من الآراء السائدة أن أول وصول للإسلام إلى يوغوسلافيا إنما جاء بعد الفتح العثماني بداية من القرن الرابع عشر الميلادي، غير أن هذا الرأي ينطبق على وصول المسلمين بأعداد كبيرة ـ ولكنّ الوصول الفعلي سابق على الفتوح التركية لهذه البلاد. . فالعلاقات بين الشعوب اليوغوسلافية والبلاد العربية هي علاقات قديمة، فبينما كان السلاف يدخلون المدن البيزنطية كان العرب يقتربون من الحدود البيزنطية في البلقان، وقد ساعد ذلك السلاف على توطيد أقدامهم والاستقرار بالمنطقة، وشهدت الفترة ما بين القرن التاسع والحادي عشر وجود أفراد من السلاف بين حراس الأمراء العرب، وقد عُين رمضان الصقلبى قائداً لحرس الخليفة في مصر. واحتل السلاف وظائف مهمة في الحكومة وفي الجيش خلال حكم العرب في الأندلس. وبلغ عدد الحراس منهم في قرطبة في العصر الأموى ١٣٧٥٠ رجلاً من الأصحاء الأشداء، وبرز من كتاب قرطبة الكاتب السلافي «فاطن» وأيضاً «نديم الواصف»(١٥).

وكشف النقاب أخيراً عن انتشار العرب في أراضٍ يونانية، ووجدت عملات وكتابات عربية منقوشة تدل على وجود العرب أو مرورهم بجزيرة البلقان في أوائل العصور الوسطى. وقد أظهرت البحوث التى أجريت في (أثينا) وفي (أتيكا) وفي (كورنثه) عن وجود علاقات تجارية تدل على حضور الإسلام على طول البحر الإيجي.

وكان وجود الإسلام في البحر الأبيض المتوسط خلال القرون الوسطى يعود إلى العنصر العربي، أما البربر فقد تمثلتهم العروبة وأصبح لهم علاقات تجارية مع شرق البلقان (١٦).

وفي القرن الخامس عشر اختل التوازن بين الدول المسيحية والإسلامية على شواطىء البحر الأبيض المتوسط حيث انطلقوا من الأناضول ليكتسحوا آخر ما تبقى من بيزنطة ودمروا المعاقل اللاتينية في بحر إيجه التى كانت قد أقيمت في القرن الثالث عشر، ثم احتلوا اليونان بصورة دائمة وتوغلوا في شبه جزيرة البلقان التى تتكون من «بلغاريا ـ يوغوسلافيا ـ اليونان نفسها ـ ألبانيا» .

الأتراك في يوغوسلافيا:

مع دخول الأتراك العثمانيين إلى البلقان فتح فصلٌ جديد في حياة الدولة اليوغوسلافية القديمة . دخل العثمانيون الأراضي «البشناقية» لأول مرةٍ ١٣٥٣ ميلادية، عندما قاموا بفتح مدينة «جنيبلو»، وهزموا الجيوش النصرانية المتحالفة ١٣٦٥م قرب «أدرنة» وقد أدى ذلك إلى فتح «مقدونية» ١٣٨٠م في زمن السلطان «مراد»، عند ذلك توحد البيزنطيون والصرب والبلغار لمقاومة التقدم الإسلامي ولكنهم هزموا سنة ١٣٨١م . أخذ الصرب يتحدون لصد العثمانيين ولكنهم نالوا هزيمة منكرة سنة ١٣٨٩م في معركة «كوسوفو» التي استشهد فيها السلطان مراد، وأقيم له ضريحٌ ومقبرةٌ ما زالا قائمين حتى الآن . تولى بعده ابنه «با يزيد» وتحقق النصر على يديه، وبذلك انضمت الأراضي الصربية إلى الدولة العثمانية وكان آخرها مدينة بلجراد سنة ١٤٥٩ ميلادية وأصبح المسلمون على أبواب البوسنة ولكنهم لم يفتحوها واكتفوا بأخذ الجزية من

ملوكهـا ، إلى أن استنجد الأهـالى من حكامهم . عنـد ذلك قرر السلطـان محمد الفـاتح فتح تلك البلاد سنـة ١٤٦٣م وأعلن أن لا إكراه في الـدين ولم يمر عـامٌ واحدٌ حتى اعتنق البشـانقة الإسلام عـن بكرة أبيهم ، وصاروا من أقـوى أنصاره وأعز حماته طيلة الحكم العثماني لتلك البـلاد . وتوالت الفتوح العثمانية بفتح كل بـلاد البوسنـة والهرسك سنـة ١٤٨١م ، ثم معظم بـلاد كـرواتيا ١٥٢٦م ، أمـا «سلوفينيا» فقد وصلوها سنة ١٥٦٦م ولكنهم لم يدخلوها[١٧] .

يوغوسلافيا بعد الأتراك :

دار الزمان وانهزم الأتـراك أمام أسوار «فينا» واضطر العثمانيـون في مؤتمر برلين (١٨٧٨م) إلى التنازل عن ولاية «البوسنـة» إلى النمسا والمجر وتلا ذلك في صيف العام نفســه دخول الجيش النمســاوى إلى البوسنـة حيث اجتازت وحـدات من الجيش النظامي التركي مـدينة «سراييفو» وهي تجلو عن المنطقـة ورسخ في أذهان المسلمين أن السلطـان العثماني يسلم البـلاد دون مقــاومـة ، واستعـدت الأسر المسلمـة للهرب إلى أمـاكن بعيدة عن السيطـرة المسيحية ولكنّ المسلمين نظمـوا أنفسهم وأعلنت حركة المقاومة ضد الجيش النمساوي بقيادة المفتي «محمد وهبة» ومن بعده «محمد الحاج» ووقعت (٦٠) معـركة وبلغت خسائر النمسا (٥٠٠٠) قتيل بين جندي وضابط .

وفي (١٩٠٩م) وقع البـاب العـالى الاتفاق النمسـاوي/ التركي بـاستحقـاق النمسا لإقليم (البوسنة) في مقابل استلام تركيا لسنجق «نوفى بازار» .

كـان الحكم النمسـاوي منعـوتـاً بالتشريـد والاضطهـاد للمسلمين ومحاولـة تنصيرهم ممـا نتج عنه ثـورة المسلمين في ١٥/ ٤/ ١٩٠٩م ضـد النمسا بقيـادة :

على فهمي جانيتش) ونجحوا في الحصـول على الحكم الذاتي (على النحو المبين ، البحث)(١٨).

استمر احتـلال النمسا للبوسنة والهرسك حتى الحرب العـالمية الأولى، حيث نهزمت النمسا وظهـرت (يوغوسـلافيا) بحـدودها المعروفـة حالياً بعـد أن شهد لسلمـون مصرع تسعـة آلاف من النسـاء والأطفال والشيـوخ في مـذبحـة سهل فوتشا» التي قام بها الصرب ضد المسلمين(١٩).

قامت الحرب العـالمية الثانية وتفتت يوغـوسلافيا من جديـد، ولكن الأحوال تسمت بمذابح للمسلمين من طـرف الكروات والصرب على حـد سواء، فقتل ن المسلمين ما يزيد على (٢٥٥) ألفاً، كثيرٌ منهم من الأطفال والشيوخ والنساء ثناء اشتغال الرجال في الحرب حيث كانوا يمزقون الأطفال ويبقرون بطون النساء ، وحشية وهمجية(٢٠).

بعد الحرب سيطـر الحزب الشيوعي الـذي ضيق الخنـاق على المسلمين وكان كثر الحكـام من الصرب الذيـن بدأ وا عهـداً جديدا مـن الاضطهاد للمسلمين ونصبت المحاكم العسكـرية للعلماء البارزين من المسلمين وأعضـاء الجمعيات لإسـلامية. وقبل انفـراط عقـد الـدولة اليـوغـوسلافيـة خفَّ الاضطهـاد عنهم ونشطت الهيئة الإسلاميـة في تطوير المؤسسات الإسلامية وتـدعيم دورها داخلياً وخارجياً(٢١).

بدأت كل قومية تؤسس لها حـزبا مستقلاً منذ منتصف عام ١٩٩٠م، ونادى الحزب الصربي بإقـامـة صربيـا الكبرى التي تشمل: صربيـا الحالية وجمهـوريـة البوسنة والهرسك، والجبل الأسود، ومقدونية، وأجزاء كبيرة من كرواتيا.

وأخـذ الحزب الكرواتي ينـادي بإقـامة كـرواتيـا الكبرى التي تشمل: كرواتيـا

الحالية وجمهورية البوسنة .

فاز الحزب الصربي الاشتراكي القومي بأكثر من ٨٠٪ من الأصوات في صربيا وبذلك أخـذ يعمل على إقامـة صربيا الكبرى، وقاطع الألبـانيون الانتخـابات لعدم اعتراف صربيا بحقـوقهم. وفاز الحزب السلوفيني القومي بأغلبيـة ساحقة في سلوفينيا وكذلك الكرواتي القومي في كرواتيا .

وفي البـوسنـة حصل الحزب الإسـلامي على الأكثـريـة، وتشكلت حكـومـة إئتلافيـة من الأحزاب الثلاثة «المسلمـون ـ الصرب ـ الكروات» وأختير المجـاهد «علي عزت بيجوفيتش» رئيسا للبوسنة والهرسك .

في ٢٥ يـونيو ١٩٩١م أعلنت سلـوفينيـا الاستقـلال وفي اليوم نفسـه أعلنت كرواتيـا اتخاذ عدة خطوات في هـذا الشأن ونشبت الحرب بين الصرب والكروات الذين انفصلوا عن يوغوسلافيا السابقة وأصروا على الاستقلال .

في تلك الأثنـاء أعلنت كل من البوسنـة ومقدونية رغبتهما في الاستقـلال عن الحكومة المركـزية في بلجراد، وأجرى استفتـاء للأقلية الألبانيـة في مقدونية التى تطـالب بـالانضمام إلى أقليم «كـوسـوفـو» الـذي ينـاضل أهلـه أيضـاً من أجل الانفكاك من تحت العباءة الصربية وقد كـان في الأصل أرضا ألبانية أُقتطعت من الدولة الأم[٢٢] .

مازالت المجـازر مستمرةً على أرض البوسنة المسلمـة الممنوعة من السـلاح ما عدا سـلاح الإيمان بالله ورسـوله وتنظيمهـم الـذي حافظ على كيـانهم حتى اليوم على النحو الذي سنراه في عرضنا لموضوعنا هذا إن شاء الله .

تكوين الهيئة الإسلامية
ودورها في تنظيم المجتمع الإسلامي
في يوغوسلافيا السابقة

كان تنظيمُ المجتمع الإسلامي بالولايات اليوغوسلافية وفي شتى الولايات الأُخرى التابعة للإمبراطورية العثمانية، يقومُ على أساس أنَّ الخليفة هو الرئيس الأعلى للمسلمين كافة وكان يمارس صلاحياته عن طريق نائبه وهو شيخُ الإسلام ومقرهُ عاصمة الدولة العلية وهي «إستانبول» الرابضة على ضفاف البسفور في الجزء الأوروبي من دولة تركيا الحالية.

وكان شيخُ الإسلام يقومُ بدوره بتعيين مُفتٍ في بعض الأقاليم، تكون لهُ صلاحياتُ إصدار الفتاوى والتعليمات التي تتعلقُ بالشريعة الإسلامية والشؤون الدينية في المنطقة التي يُعينُ بها من قبل شيخ الإسلام(٢٣).

وإلى جانب «المفتي» كان هناك «القضاةُ الشرعيون» الذين يقومون بالفصل في المنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والأمور الشرعية، ويراقبون عمل المتولي.

وبخصوص «الأوقاف» فقد كان هناك وزارة مركزية مخصصة للإشراف والرقابة على جميع الأوقاف الإسلامية في الإمبراطورية العثمانية، وكان بالولايات التابعة للدولة التركية مثل «البوسنة» وغيرها إدارة للأوقاف يُشرف عليها موظفٌ عموميٌّ يعمـلُ مندوبًا عن الوزارة المركزية في «إستانبول»، ولهُ الحق في مراقبة أعمال «متولي شؤون الأوقاف» وكان كل منهما مستقلاً في ممارسة مهامه الوظيفية وكان عليه أن يُرسل تقريرًا سنويًا يُبين فيه ما قام به من أعمال وواجبات خاصة بمسؤولياته الوظيفية وإيضاح حالة الأملاك والمنشآت والمرافق الخاصة بالأوقاف التي يُشرفُ عليها(٢٤).

ظل الـوضع سائدًا في الـولايات كـافة، ولكنـهُ عندمـا احتلت النمسا ولايـة البوسنـة والهرسك عام ١٨٧٨ ميلادية، تعطَّل الحال ووجـد المسلمون أنْفُسَهُمْ تحت رحمة دولة مسيحية وحضارة غربية لم يألفـوها من قبل عبر قرون متتالية وهنا ظهرت ثـورتهم ومقاومتهم لـذلك الاحتلال(★). وانقطعت صلتهم بالعـاصمة «إستانبول» وبشيخ الإسلام وبوزارة الأوقاف المركزية(٢٥). ولكنه نظرًا لأنَّ الخليفة هو الزعيم الروحي لجميع المسلمين، فقد اضطرت الدولُ الأوروبيةُ أنْ تعترف لهُ في كثير من الاتفـاقيات الـدوليـة التي تخصُّ الأراضي التي كانت تـابعـة للدولـة العثمانية، بحق الرقـابة الدينية على شؤون مسلمي تلك البلاد بعـد خروجها من نطاق الإمبراطوريـة العثمانية. وطبقًا لهذا فقد كان للخليفة حق السيـادة الروحية والدينيـة على البوسنة والهرسك والإشراف على حياة المسلمين بها أثنـاء الاحتلال النمسـاوي، وكفُلتْ الاتفـاقياتُ التي أُبـرمت بين تـركيـا والدول الأوروبيـة في الأعـوام ١٧٧٤، ١٨٧٨ وفي ١٨٧٩م هــذه الحقـوق، ونظمت العــلاقـة بين الخليفـة المسلم وبعـض التجمعـات الإسـلاميــة التي تقع تحت إدارة دول غير إسـلامية. وبنـاءً على ذلك أُقيمت هيئـات إسـلامية تنظـمُ شؤون التجمعـات والطوائف الإسلامية في بعض الدول. وتستطيعُ هـذه الهيئات أن ترسم علاقاتها مع بـاقي دول العالم الإسـلامي عن طـريق دار الخلافـة العثمانية على اعتبـار أنَّ الخليفة(★) هو الزعيم الروحي للعالم الإسلامي كافة(٢٦).

وتكـونت إحدى هيئـات الحكم الذاتي للمسلمين في البـوسنة والهرسك عـام ١٨٨٢م بالمرسـوم القيصري النمساوي في ١٧/ ١٠/ ١٨٨٢م الـذي كفل قيام السلطـة الدينيـة العليا للمسلمين تحت اسم «مجلس العلماء» بـرئاسة أجـدرهم «شيخُ العلماء»(٢٧).

وفي ١٥/ ٣/ ١٨٨٣ م تكونت لجنة خاصة لمراجعة وتسجيل جميع الأوقاف الإسلامية في «البوسنة والهرسك» وكان يُطلقُ عليها «الأمانة المحلية للأوقاف» وكانت مشكلة من وجهاء الأعيان - ويصدرُ بتشكلها قرارٌ من قيصر النمسا أيضًا(٢٨)، وحتى يمكن الانتهاء من عملية تسجيل الأوقاف فقد أصدرت الأمانة المحلية للأوقاف بالبوسنة والهرسك قرارًا في ٥/ ١١/ ١٨٨٤ م بتكوين لجنة فرعية تابعة للأوقاف في كل دائرة من الدوائر التابعة لها لتسهيل عملية التسجيل، وإرسال الكشوف والسجلات بعد الانتهاء منها إلى مقر الأمانة المحلية. وقد استطاعت هذه الأمانة أن تحافظ على جزء كبير من ممتلكات الأوقاف في ربوع البوسنة والهرسك التي بدأ يتلاعب بها ويستغلُّها بعض الطامعين من الأفراد العاملين في أجهزة الدولة المحتلة وهي «النمسا»(٢٩).

بعد ذلك قامت الحكومة المحلية في البوسنة والهرسك بتعيين مفوضٍ من قبلها لشؤون الوقف وألحقتهُ بالأمانة المحلية للأوقاف ومن دونه لا يمكن أنْ تحلَّ أيَّ مسألة من المشكلات المهمة المتعلقة بالأوقاف الإسلامية ولا يمكن كذلك أنْ تتمكن الأمانة من عقد جلساتها من دونه شخصيًا (٣٠).

وعلى الرغم من أنَّ الأمانة الأوقافية المذكورة ولجانها الفرعية قد استطاعتْ أن تُنمي وتطور خبرات موظفيها والعاملين بها، إلا أنَّ المسلمين في البوسنة والهرسك لم يكونوا راضين عن أعمال تلك اللجان ولا عن أعمال الأمانة ذاتها، ولا حتى عنْ حالة الأوقاف بشكلٍ عام، وذلك لأنَّ جمهور المسلمين لم يستشاروا، ولمْ يؤخذ رأيُهم في تشكيل تلك اللجان ولم تُعرضْ عليهم خطة عملها، ومما زاد الطين بلة، ظهور بعض الاختلاسات لأموال الأوقاف والتلاعب في ممتلكاتها(٣١). وساد سخطٌ عامٌ أيضًا نتيجة لقيام الحكومة بتعيين بعض المسؤولين عن الشؤون الدينية، من دون الرجوع إلى جماعة المسلمين أو

الرجوع إلى شيخ الإسلام في إستانبول . . وعلى ذلك ذهب بعض ممثلي الشعب المسلم في البوسنة إلى ـ فينا ـ عاصمة النمسا الدولة التي تحتلُّ البوسنة والهرسك، مطالبين بأنْ يكون تنظيمُ الشؤون الدينية وشؤون الأوقاف الإسلامية بمعرفة الأهالي المسلمين في البوسنة والهرسك ذاتها، وبالطريقة التي يرتضونها وبحيث يديرون شؤونهم بأنفسهم. وتقدَّم الوفد المسافر بالتماس يتضمن المطالب المذكورة مشفوعة بخطة شاملة ومدروسة لإدارة هذه الأوقاف الإسلامية إلى: فرانيورنسيب إمبراطور النمسا، ولكنَّ حكومته الاستعمارية ظلتْ ساكنةً ولم تفعل شيئًا(٣٢).

في عام ١٨٨٨ ميلادية أصدرت الحكومة المحلية للبوسنة والهرسك تعليمات خاصةً تتعلق بإدارة أحوال الأوقاف الإسلامية، والمحافظة على فائض عائدها السنوي، وتجميعه وتنميته، بحيث تمكنت أمانةُ الأوقاف من بناء بعض المشروعات الخيرية مثل: الكتاتيب، والمدارس الابتدائية، وبعض المدارس المتوسطة ودار المعلمين، من دخول الأوقاف الإسلامية.

وفي النمسا الدولة المحتلة، كانت حكومتها تحاول أنْ تحلَّ مشكلة الأوْقاف الإسلامية في البوسنة والهرسك بشكلٍ نهائي وبالطريقة التي تتناسب معها بوصفها دولةً محتلة، وسعتْ إلى فتح «حساب مركزي» يُموَّل من دخول تلك الأوقاف وأموالها، وذلك بغرض إصلاح التعليم الإسلامي وإرضاء جماهير المسلمين في الأرض البوسنوية المحتلة(٣٣).

وبناءً عليه قامت الحكومة المحلية في عام ١٨٩٣ م بدعوة نواب المسلمين من كافة دوائر مقاطعة البوسنة والهرسك في شكل «جمعية عمومية» وعرضت الحكومة عليهم خطتها الجديدة لحسم المشكلات المتعلقة بأمور الأوقاف الإسلامية وطريقة إدارتها. وعلى الرغم من ظهور بعض الأصوات المعارضة، للخطة الحكومية إلا أنَّ الأغلبية قد وافقت على هذه الخطة. وعلى ذلك أصدرت

وزارة المالية والاقتصاد في «فينا» لائحةً جديدةً خاصةً بإدارة شؤون الوقف الإسلامي في البوسنة والهرسك بتاريخ ١٠/ ٧/ ١٨٩٤م(٣٤).

وعلى أساس من اللائحة الجديدة التي أصدرتها وزارة المالية النمساوية، تأسست «أمانة دائمة للأوقاف في البوسنة والهرسك» ـ وكانت الأمانة الموجودة حتى ذلك الوقت بمثابة أمانة مؤقتة، وإلى جانب الأمانة الدائمة (الهيئة الاستشارية) توجد إدارة للأوقاف (كسلطة تنفيذية). وكانت الحكومة المركزية في دولة الاحتلال «النمسا» هي التي تقوم بتعيين أعضاء كلٍّ من الأمانة الدائمة وإدارة الأوقاف.

وبهذه اللائحة تم تنظيم موارد الأوقاف الإسلامية بطريقة رسمية، واعتبرت السلطة المحتلة أنها بذلك قد حلَّتْ مشكلة الأوقاف بشكلٍ نهائي.

في الحقيقة لم يكن المسلمون قانعين باللائحة الجديدة، وكانوا غير راضين عن تشكيل الأمانة الدائمة الجديدة بالرغم من تواجد ممثلين من جميع جهات البوسنة والهرسك بالأمانة، تعتبرهم دولة الاحتلال ممثلين شعبيين. وبعد ذلك بوقت قليل بدأت تطفو على السطح بعض التحركات المناهضة للإدارة الأوقافية الجديدة في (سراييفو) عام ١٨٩٦ م، ولم تحقق هذه التحركات الأهداف المرجوة منها(٣٥).

في عام ١٨٩٩ م قام بعض الأشخاص المجهولين باختطاف فتاة شابة مسلمة، تُدْعى «فاطمة عثمان» من أهالي إحدى القرى القريبة من مدينة (موستار)، ونقلوها في الخفاء إلى ساحل «دالماتسيا» على البحر الإدرياتيكي، وهناك اكتنف الغموض مصير تلك الفتاة، وتسبَّب هذا الحادث في نشوب سخطٍ عامٍ بين جماهير المسلمين حول موستار، سرعان ما انتشر في كافة أنحاء منطقة البوسنة والهرسك، وعلى الفور تجمَّع المسلمون في ثورة عارمة حيث

اختـاروا في النهـاية مـن بينهم وفدًا مكـونًـا من (١٢) فـردًا كُلِّف بـالبحث عن المفقودة.. وتقدم الأعضـاء بشكوى إلى حكومة البـوسنة المحلية مطالبين إيـاها بحمايــة أرواح المسلمين وأسرهم والبحث عن (فـاطمــة) وعـودتها إلى أهلهــا سـالمة... وزاد الــوفـد في طلبـاتــه بـأنْ سعى إلى استقــلال المسلمين في (اهرسك)(★) عنْ إدارة (سراييفـو) وذلك بـإقـامـة إدارة مستقلـة للمسلمين في اهرسك، وكان الوفـد يحمل معه مشروع لائحةٍ بطلباتـه في هذا الشأن قُدِّمت في شكل مذكـرةٍ على رأس الموقعين عليها: علي أفنـدي جانيتش(★) الذي سميت هذه الحركـة الثائرة بـاسمه فيها بعـد. ونتيجة لاتسـاع هذه الاضطـرابات وقيـام المسلمين بجمع الأموال ومساندة قادتهم، اضطرت السلطة إلى الدخول أخيرًا في مفاوضاتٍ مع ممثلي الحركة التي تُطالب بالحكم الذاتي الإسلامي[٣٦].

وبدأت المباحثات بين الجانبين في بداية عام ١٩٠١ م ولكنها لم تحقق أهدافها ولم يستطع الجانبان الوصول إلى اتفاق بشأن النقاط الآتية:

(١) طريقة اختيار رئيس العلماء.

(٢) كيفية اختيار مجلس العلماء.

(٣) طريقة اختيار المفتي.

(٤) طريقة إصدار المنشورات والقرارات.

وعقدت المفاوضات مرات أخرى ولكنها توقفت نهائيًا.

في عام ١٩٠٦م عـادت الحركة مـن جديد تطـالـب بـالإدارة الذاتيـة للشؤون الثقـافيـة والتعليميـة للمسلمين، وتوسَّع نطـاق الحركـة وطـالـب بعض قـادتها بتحـريك قضيــة الفـلاحين، بينما طـالـب الآخـرون بــالحلِّ السيـاسي لقضيـة المسلمين، وأيدت الحكومة المحليـة في «سراييفو» رغبة السكان المسلمين في حلِّ قضية التعليم والثقـافة الـدينية بشكلٍ نهائي.. وكـانت السلطة تـرى بأن تقوم

الأمانة الدائمة للأوقاف بالتفاوض باسم السلطات الحكومية مع زعماء الحركة، بينما كان هذا الرأي لا يلقى ترحيبًا من جانب ممثلي الجانب الإسلامي ولا حتى من جانب أمانة الأوقاف التي صرَّحت بأنه لا يمكنها التفاوض؛ لأنها ليست مختارة من جانب الشعب المسلم. ولما كانت الحكومة جادة في حلِّ القضية فإنها أعادت الاتصال مرة أخرى مع ممثلي الحركة واستمرت المفاوضات من فبراير ١٩٠٧ م حتى أبريل ١٩٠٩ م، حيث اتفق الجانبان على شتى المسائل المطروحة على مائدة المفاوضات. وفي النهاية تم إعداد مشروع اللائحة الخاصة بالإدارة الذاتية للشؤون الدينية والأوقاف والمعارف لمسلمي البوسنة والهرسك. وقام الإمبراطور النمساوي: فرانيو يوسيب بالتوقيع عليها في أول مايو ١٩٠٩ م. وبذلك دخلت هذه اللائحة الجديدة حيز التنفيذ، وأصبح من حقِّ السلطة الدينية الإسلامية حلُّ المسائل الخاصة بالمعارف والأوقاف كافة ما دام ذلك لا يتعارض مع قوانين الدولة[٣٧].

وبناءً على اللائحة المشار إليها تكونت المؤسسات الآتية:

(١) الجمعية العامة للأوقاف والمعارف.

(وهي سلطة إشرافية عليا تختصُّ بالإدارة الذاتية لممتلكات الأوقاف والمعارف).

(٢) جهازان تنفيذيان هما:

(أ) مجلس الأوقاف والمعارف.

(ب) إدارة الأوقاف.

(٣) مجلس العلماء.

وهو أعلى هيئة بقيادة «رئيس العلماء» تُشرف على الأمور الدينية والحج.

ـ أعضاء الجمعية العامة لـلأوقاف والمعارف، وجمعية الحج يتم اختيارهم من جانب الشعب المسلم بـالاقتراع المباشر أو غير المبـاشر، أمّا رئيس العلماء «شيخ الإسلام» فيصدر به مرسومٌ من الخليفة أو من شيخ الإسلام في إستانبول بتركيا.

قُسِّمت منطقة البـوسنة والهرسك إلى ست دورٍ للفتوى بحيث خُصِّص مُفتٍ لكل من (١) موستـار (٢) سراييفـو (٣) تـرافنيك (٤) بانيـالوكـا (٥) بيهاتش (٦) توزلا

يتمُّ اختيار رجـال الإفتاء بناءً على اقتراح من جـانب رئيس العلماء في سراييفو ويصدر بهم قرارٌ من الحكومة المحلية للبوسنة والهرسك(٣٨).

بعـد استكمال قيام المؤسسـات المذكـورة أخذت في القيـام بمسـؤولية الأمـور الدينيـة والأوقاف وبـدأت الإدارة الذاتيـة للمسلمين تأخذ طـريقها الصحيح، وبـدأت إقـامة مـدرسـة دار المعلمين والمدارس الابتـدائيـة، والمكاتب التـابعـة للأوقاف، وملجأ الأيتام في العاصمة «سراييفو».

أما فيما يتعلق بتطويـر التعليم الديني وإصلاحه، فقد أجـرت الإدارة الذاتية للمسلمين استفتائين أحـدُهُما في عام ١٩١٠ م والآخر في عـام ١٩١٢ م، وبناءً على نتائجهما أُدخلـت بعض البرامج التعليمية بـالمدارس الابتدائيـة والثانـوية، وفضلاً على ذلك ظلَّت الإدارة تسترشد بـآراء المسلمين وبذلك أجرت استفتائين آخرين أحدُهما في بداية ١٩٢١ م، والآخر في بداية ١٩٢٢ ميلادية(٣٩).

■ ظلَّ التنظيم الإسـلامي في البوسنـة والهرسك على ما هـو عليه يسير طبقًـا لـلائحـة عام ١٩٠٩ م، التي صـدرت خـلال الاحتـلال النمساوي للبـوسنـة والهرسك، وذلـك حتى بعـــد تكـــوين: «مملكـــة الصرب والكـــروات والسلوفينيين»(★) في عام ١٩١٨ م، وظلَّ الجهـازان الرئيسان يعمـلان في الإطار

نفسه الذي ورد باللائحة .

بناءً على طلب المسلمين في (كرواتيا)، و«سلوفينيا» ، وافق مجلس الأوقاف والمعارف على أن تسري اللائحة على هذين الإقليمين ، أما المسلمون في «صربيا» و«مقدونية»(★) فقد كان لهم (مُفتٍ أعلى) ، في بلجراد ومفتيان بالدوائر الأخرى بالإقليمين المذكورين(٤٠) .

قام مجلس العلماء في «سراييفو» بعملية إصلاح التعليم الديني ، حيث أصدر كتابًا في العلوم الدينية بالمدارس الابتدائية ، ثم أنشأ القسم العالي بمدرسة غازي خسروبك ، وأقام مدرسة للبنات تحولت إلى قسم ملحق بمدرسة خسروبك فيما بعد ، وتم طبع المصحف الشريف بالحروف العربية ، وكتاب للقواعد من جزءين تلبيةً لاحتياجات تعليم اللغة العربية في المدارس . وأقام المجلس علاقات وثيقة مع بعض المسلمين بالدول الإسلامية الأخرى ، من بينهم شخصيات بارزة مثل : الأمير شكيب أرسلان . وكانت للمجلس أيضًا علاقات مع بعض الهيئات الإسلامية الأخرى(٤١) .

واشتركت وفود «الهيئة الإسلامية» بيوغوسلافيا في المؤتمر الإسلامي الذي عُقد بالقدس عام ١٩٣١ م ، وفي مؤتمر برلين للمسلمين الأوروبيين ١٩٣٥ م الذي عقد في «جينيف» عاصمة سويسرا . وكانت هناك علاقات وثيقة مع مسلمي بولندا ، حيث ترجم المجلس بعض أجزاء المصحف الشريف إلى اللغة البولندية ، وكان هناك بعض الطلاب البولنديين الذين يدرسون في مدرسة غازي خسروبك وتخرج بعضهم وحصلوا على الشهادة العالية في الدراسات العربية والإسلامية(٤٢) .

وفي بداية عام ١٩٣٦ م صدر قانون ينظم العمل الإسلامي في «مملكة

يوغـوسلافيا»، وبمقتضاه أصبح رئيس العلماء وقتئـذ يشرف على أعضاء مجلس العلماء في كل من «سكـوبلي»(★) و«سراييفـو» معًا بما فيهما من مـوظفين وعمال، وأُلغيت لائحـة تعيين رجـال الفتـوى وأُقيمت لجانٌ داخل المشيخـة الإسـلاميـة العليا. ومجلس العلماء في كل من «سكـوبلي» رجال الفتوى وأُقيمتْ لجانٌ داخل المشيخـة الإسلاميـة العليـا ومجلس العلماء وإدارة الأوقاف، حيـث قامت هـذه اللجان بإعداد لائحة «الهيئة الإسلامية» التي سرى مفعولها في العام نفسه.

■ طبقًـا لـدستـور عـام ١٩٣٦ م أصبح رئيس العلماءُ يقـوم بعمل المشيخـة العُلْيـا، وأصبـح مجلس العلماء في «سراييفـو» ومجلـس العلماء في «سكـوبلي» جهـازين استشاريين لـرئيس العلماء بالإضـافة إلى إدارتين للأوقـاف إحداهما في (سراييفو) والأخرى في «سكوبلي»، وأيضًا مجلسين للأوقاف في كلّ مدينة منهما.

ثم نقل مقـر رئيس العلماء من بلجـراد إلى «سراييفـو» التي بها أكبر تجمع للمسلمين. وكان أعضاء المجلس من غير العاملين بـالهيئة الإسلامية، ولكنهم كانوا مـرتبطين بالهيئة بشكلٍ ودي وعلاقات تلقائيـة، ولم يكن يشترط أنْ يكونوا بالضرورة مـن رجال الدين. وكـان يتم اختيار رئيس العلماء، وأعضـاء المجلس بمعرفـة هيئة مكونة من عشرة أفـرادٍ مختارين من جانب مجلسي الأوقـاف اللذين سبق الإشـارة إليهما. وفي عـام ١٩٦٠ م أصبح يقـوم بهذه المهمة لجنـة خـاصـة مكونة من مجلس العلماء والمحكمة الشرعيـة والمفتي ـ علمًا بأنَّ إلغاء لائحة تعيين رجال الفتوى قد تمخضت عنه نتائج سلبية.

وبناءً عليه فقد اتخذ مجلس العلماء في (سراييفو) قرارات مهمة هي:

(١) قرار بتنظيم الكتاتيب (المدارس الابتدائية).

(٢) قرار بتنظيم الحلقات التعليمية بالمساجد والجوامع.

(٣) قرار بتنظيم مدرسة غازي خسرو بك.

(٤) قرار بتنظيم خمس مدارس ذات الفصول الخمسة في كلٍّ من:

موستار - سراييفو - ترافنيك - باينالوكا - بيهاتش - توزلا.

وذلك إلى جانب المدارس الأخرى بالمدن الكبرى: كونيش، فيسوكو، زينتسا، جرادا تشنتسا، برتشكو، فوتشا، وزفودنيك. وتقوم هذه المدارس بتخريج الأئمة والخطباء والمعلمين ومدرسي مادة الدين الإسلامي بالمدارس الابتدائية. وكان لخريجي مدرسة غازي خسروبك الثانوية الحق في الالتحاق بالمدرسة العليا للقضاء الشرعي في «سراييفو» أو اجتياز امتحان تكميلي في اللغة اللاتينية وذلك للالتحاق بكلية الآداب جامعة زغرب في (كرواتيا).

وظلت «الهيئة الإسلامية» تعمل طبقًا لقانون سنة ١٩٣٦ م في المدة من سنة ١٩٤١ حتى سنة ١٩٤٥ م ميلادية.

الهيئة الإسلامية
بعد الحرب العالمية الثانية

تركت الحرب العالمية (٤١/ ١٩٤٥ م) آثارًا واضحة على المسلمين في يوغوسلافيا، وانعكس ذلك بالتالي على مؤسساتهم الدينية والثقافية - فضلاً عن ردود الأفعال الناتجة عن تحديات الحضارة الأوروبية المعاصرة داخل المجتمع اليوغوسلافي بكامله. وتنعكس صورة الحياة المعاصرة للمسلمين في يوغوسلافيا

فيما يلي :

(١) التنظيم القانوني للهيئة الإسلامية .

(٢) المركز المالي للهيئة الإسلامية .

(٣) النشاط التثقيفي الديني للمسلمين .

(٤) النشاط الطباعي والنشر والإعلام .

(٥) علاقات الهيئة الإسلامية بالدولة اليوغوسلافية ، وبالتنظيمات الدينية الأخرى داخل الدولة وخارجها .

ومن الأهمية بمكان أنْ نشير إلى العوامل الداخلية والخارجية التي أثرت على الهيئة الإسلامية منذ الحرب وحتى الآن .

■ **العوامل الداخلية:**

(١) أدت الظروف الجديدة التي نشأت بعد الحرب إلى ظهور بعض المشكلات الخاصة بالكوادر الدينية وشؤون الدعوة والثقافة الإسلامية ، وتطلب ذلك حلاً وعاجلاً .

(٢) تأثرت الحالة الاقتصادية والمالية نتيجةً للخراب والدمار الذي نتج عن الحرب إلى جانب عمليات التأميم والمصادرة التي قامت بها «حكومة تيتو» لبعض أوقاف المسلمين ، فضلاً عن إهمال بعض المسؤولين عن شؤون تلك الأوقاف الإسلامية في الوقت الذي تعد فيه هذه الأوقاف مصدرًا رئيسا يعتمد عليه المجتمع الإسلاميُّ في الإنفاق على الأنشطة وإقامة الشعائر الدينية الإسلامية .

(٣) ذهبت الحرب بأرواح عدد لا بأس به من المسلمين، من بينهم شخصياتٌ على درجةٍ كبيرةٍ من الثقافة والتعليم الديني، ومن العلماء المرموقين، وكان من الضروري مواجهة النقص في المسؤولية عن الدعوة والتربية الإسلامية للأجيال القادمة.

(٤) أدَّتْ هجرة المسلمين من بعض مناطق التوتر إلى تأزم المواقف في بعض الأماكن و إلى قمع المسلمين في أماكن أخرى، ونتج عن كلِّ ذلك عرقلة الحياة الدينية و إلى ثورة داخل المؤسسات والتنظيمات في بعض مناطق البوسنة والهرسك ـ ومن جهة أخرى أدى اضطهاد المسلمين إلى ضرورة توسيع نشاط الهيئة الإسلامية وتدعيمها.

(٥) قام القادرون من المسلمين خلال سنوات الحرب ببناء العديد من المباني والمنشآت الدينية، وأسهموا في إيجاد البدائل اللازمة لحل مشكلات التعليم الديني.

(٦) نمت الحاجة إلى تطوير مستوى التعليم وتحسينه، تبعًا لتغير ظروف الحياة، ومع ذلك فإن محو أمية الأعداد الهائلة من المسلمين بعد الحرب قد ساعد على تنمية نشاط الهيئة الإسلامية وتطويره وتقدُّمه.

(٧) ساعدت مشاركة المسلمين في شتى نواحي الحياة اليومية إلى تغيير شكل الأسرة المسلمة. وقوَّى الحاجة إلى تعليم الفتاة المسلمة على عكس ما كان سائدًا من قبل.

(٨) غيَّر التحول الصناعي من شكل القرية والمدينة وكذلك المجتمع الإسلامي، وكان لهذه الظاهرة نتائج مختلفة وانعكاسات سريعة على الحياة الدينية.

(٩) سعت الهيئة الإسلامية إلى الانتقال من عملية الكم إلى الكيف في قضية التعليم ابتداء من إعداد الكوادر الدينية اللازمة للدعوة الإسلامية وانتهاء بشتى مظاهر الحياة الروحية للشعب المسلم .

(١٠) تغير الجيل الذي كان يقود العمل داخل الهيئة الإسلامية .

■ أهم العوامل الخارجية:

(١) أدت التغيرات التي حدثت في البلاد اليوغوسلافية بعد الحرب إلى صدور دستور (جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الفيدرالية) والقوانين المنظمة لشؤون الطوائف الدينية، وإلى حدوث بعض التعديلات وإصدار لائحة «الهيئة الإسلامية» ـ وقد نُصَّ في أول لائحة تصدر بشؤون تنظيم الهيئة الإسلامية بعد الحرب : على أن تعمل الجماعة الإسلامية طبقًا لقواعد الدين الإسلامي، وبنود تلك اللائحة وفي إطار دستور يوغوسلافيا الاتحادية .

(٢) نتيجة لفصل الدين عن «الدولة» أُلغي عملُ القضاة الشرعيين، وأُلغي التعليم الدينيُّ الإجباريُّ والمدارس الابتدائية والثانوية الدينية في يوغوسلافيا .

(٣) عندما أصبح التعليم الابتدائي بعد الحرب إلزاميًّا بالنسبة لجميع المواطنين في يوغوسلافيا فقد فقدت بعض المدارس الدينية برامجها الإسلامية نتيجة لسياسة الإلزام واقتصرت برامجها على التعليم العام الذي كانت تقوم به المدارس الأخرى .

(٤) وُضعت بعض المنشآت الدينية تحت حماية الدولة على أساس أنَّها من الآثار التاريخية والتراث القومي اليوغوسلافي، وأصبحت في حكم المباني الحكومية .

(٥) أدى الإصلاح الزراعي، وتطور الحياة الاقتصادية والزراعية والعمرانية إلى

تأميم الكثير من أراضي الأوقاف الإسلامية وممتلكاتها، وقد أثر ذلك على الهيئة واضطرها إلى البحث عن مصادر أخرى لتمويل نشاطاتها المختلفة.

(٦) أدى انفتاح يوغوسلافيا على العالم الخارجي إلى تطوير عملية السياحة، وعلوم الاستشراق وقامتْ دولة يوغوسلافيا بدور مهم في هذين المجالين.

(٧) خلقت المساواةُ في الحقوق والواجبات بين الطوائف الدينية المختلفة في يوغوسلافيا مناخاً مناسباً للتعاون والحوار بين أتباع الديانات المختلفة، ونمو الإتصالات بين الهيئة الإسلامية والمنظمات الأخرى داخل الدولة وخارجها.

(٨) أثرت «العلمانية» إلى حد ما في التعليم بالمدارس والمنشآت التربوية الإسلامية وقد أجبر ذلك الهيئة الإسلامية على القيام وحدها بأمور التعليم والتربية الإسلامية للأجيال الصاعدة.

(٩) قامت الهيئة كشخصية اعتبارية بإصدار قرار ينظم المؤسسات الدينية وينظم شؤون المستخدمين بها، وذلك بقصد تطوير النشاط الداخلي وتحديثه وتطوير العلاقات والصلات مع الدولة الاتحادية «اليوغوسلافية».

ويقومُ عمل الهيئة الإسلامية في إطار القانون الذي ينظم الكيان القانوني لباقي الهيئات الدينية الأخرى بدولة يوغوسلافيا وفي نطاق الخط العام المرسوم في السياسة الداخلية والخارجية للدولة ذاتها.

(١٠) يضمن دستور الدولة الحرية الدينية ويكفل تأمين الأنشطة التي تقوم بها الجماعات الدينية، وتعمل الهيئة بروح الإسلام وتعاليمه الدينية، والقوانين الاجتماعية، وتدير شؤونها في إطار لائحتها التي صدرت عقب الحرب عام ١٩٤٧م، وتمارس بمقتضاها واجباتها الدينية علانية، وتتصرف في أموالها وتنظم التعليم الديني وتدير شؤون الدعوة والأوقاف[٤٣].

كان احتلال الأراضي اليوغوسلافية سنة ١٩٤١م من جانب ألمانيا وإيطاليا وحلفائهما، وتقسيم الدولة بينهم يعني نهاية توحيد الهيئة الإسلامية التي كانت متفرعة في ربوع البلاد، وتعطيل قوانينها المنظمة التي صدرت عامي ١٩٣٠م ١٩٣١ ميلادية(*).

يُمثِّل تحريرُ البلاد عام ١٩٤٥م حدثاً تاريخياً بالنسبة للدولة، وأيضاً الهيئة الإسلامية، وذلك لأنها استرجعت وحدتها القانونية والتنظيمية من جديد، وذلك بإعادة تنظيم فروعها ومؤسساتها مرة أخرى.

ومن الجدير بالذكر أن قانون «لائحة» الهيئة الذي صدر عام ١٩٤٧م بتنظيم حياة الشعب المسلم على أرض يوغوسلافيا كلها حتى النهاية قد صادف بعض التعديلات، بهدف الربط بين المؤسسات وتحسين مستوى الخدمة الدينية في الأنحاء كافة.

وفي وضع لائحة ١٩٤٧م المشار إليها تم الاعتماد على لائحة ١٩٣٦م وهي أيضاً التي تم الاعتماد عليها في وضع لائحة عام ١٩٥٧م. وهاتان اللائحتان أبقتا على التجربة التي كانت سائدة والتي تضمنت فصل المؤسسات التي تعنى بالشؤون الدينية عن تلك التي كانت تُعنى بالأوقاف والأملاك، وإقامة مجلس للعلماء، وآخر للأوقاف والتعليم مع إدارة تنفيذية تسمى «إدارة الأوقاف»(٤٤).

أما في لائحة (قانون) ١٩٥٩م فقد أدمجت اختصاصات تلك الأجهزة في هيئة واحدة هي «مشيخة الهيئة الإسلامية» في كل جمهورية من جمهوريات يوغوسلافيا ويبلغ عددها أربع مشيخات وهي:

(١) مشيخة الهيئة الإسلامية في منطقة البوسنة والهرسك، وكرواتيا، وسلوفينيا ومقرها «سراييفو».

(٢) مشيخة الهيئة الإسلامية في منطقة كوسوفو، وفويشودينا ومقرها «بريشتينا».

(٣) مشيخة الهيئة الإسلامية في مقدونية. ومقرها «سكوبلي».

(٤) مشيخة الجبل الأسود ومقرها مدينة «تيتوجراد».

والمشيخة جهازٌ تنفيذيٌ يتبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ويتم اختيار أعضاء كل من الجهازين كل أربع سنوات بصفة دورية. ويجب أن يكون رئيس المشيخة والمجلس الأعلى على مستوى معين من الثقافة الدينية ـ وفيما عدا رئيس المشيخة والعمالة الدائمة تكون عضوية الآخرين بمثابة عضوية فخرية ـ ويمكن للمشيخة أن تُكوِّنَ بعضَ الإدارات والأجهزة الفنية لتسهيل المهام والواجبات التي تقع على عاتقها. وكل مشيخة من المشايخ الأربع السابقة لها مجلس يتحدد عددهُ طبقاً لعدد السكان في كل جمهورية من الجمهوريات التي يشرف عليها(٤٥).

يتم اختبار أعضاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لعموم يوغوسلافيا من بين أعضاء المجالس الأربعة الفرعية المشار إليها بعاليه، وهو أعلى جهاز رقابي (للهيئة الإسلامية) في البلاد اليوغوسلافية جميعها.

اجتمع أول مجلس أعلى للشؤون الإسلامية بعد الحرب العالمية في سنة ١٩٤٧م، وبهذه المناسبة صدرت لائحة الهيئة التي تم بمقتضاها اختيارُ أول رئيس للعلماء(*) في البلاد بعد الحرب.

يجتمع المجلس الأعلى وتجتمع المجالس الفرعية الأربعة بصفة دورية كلَّ عام، ويمكن أن تنعقد تلك المجالس بصفة طارئة إذا ما استدعت الظروف ذلك. الجهاز التنفيذي للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في يوغوسلافيا هو

المشيخة الإسلامية العليا لعموم يوغوسلافيا وتتكون من :

(١) رئيس علماء عموم يوغوسلافيا بصفته رئيسا للمشيخة العليا.

(٢) رؤساء المشيخات الفرعية الأربع بصفتهم أعضاء بالمشيخة العليا.

(٣) ستة من بين أعضاء المجلس الأعلى يختارون كأعضاء بالمشيخة العليا.

يعد المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وجهازهُ التنفيذي ــ المشيخة العليا لعموم المسلمين في يوغوسلافيا ـ رمزاً لوحدة المسلمين اليوغوسلاف واستقلالهم الذاتي في الشؤون الثقافية والدينية.

ورئيس علماء يوغوسلافيا هو الزعيم الروحي والديني للمسلمين كافة على الأرض اليوغوسلافية، ويتم اختياره بواسطة جهاز خاص ـ ويصدر بتعيينه منشورٌ عامٌ باللغات : العربية واليوغوسلافية والتركية والألبانية(★).

وإذا ما وضعنا في الاعتبار بعض السلبيات الموضوعية، وأحياناً الصعوبات الطارئة التي جرت خلال الثلاثين عاماً الماضية.. إلا أنه لا يجب علينا أن نغفل أنَّ المشيخة العليا قد أنجزت الكثير في سبيل استقرار الحياة الدينية خلال الظروف الجديدة التي طرأت على المجتمع اليوغوسلافي بكامله. وقد تعاقب على رئاسة الهيئة خلال السنوات المذكورة ثلاثة من كبار العلماء الذين شغلوا وظيفة (رئيس علماء عموم يوغوسلافيا)(٤٦).

■ دور الهيئة في تنشيط الحياة الدينية والثقافية:

تتكون ممتلكات الهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا من المنشآت والمباني، وهناك الكثير من أماكن العبادة الأخرى ـ ولقد كان الشعب المسلم يقوم بالصرف على هذه الممتلكات الإسلامية ذات النفع العام، وكان كثير منها يتبعُ جهاز الأوقاف الإسلامية، وأصبح الكثير منها منضماً إلى الآثار التاريخية التي ضُمت إلى وزارة

الثقافة اليوغوسلافية ويمكن تصنيف هذه الأماكن إلى: المساجد والجوامع، والكتاتيب، والمدارس، والتكايا، والمدارس العليا «الكلية الإسلامية»، والمكتبات (مكتبة غازي خسروبك التي تأسست عام ١٥٣٧م، وهي من أقدم الكنوز الثقافية والتراثية في شتى البلاد اليوغوسلافية، وفي شتى أنحاء دول البلقان قاطبة).

ومع اتساع أنشطة الهيئة الإسلامية نمت الحاجةُ الثقافية والدينيةُ للشعب الإسلامي في يوغوسلافيا واقتضت الظروف تحديث وتطوير تلك المؤسسات وبصفة خاصة المساجد، بعد أن توقف نشاط المكاتب القرآنية (الكتاتيب) والمدارس الإسلامية وأصبح الجامع هو الوسيط الثقافي الإسلامي الوحيد في يوغوسلافيا.

وكان أهل الخير من المسلمين هم الذين يقومون بشكل أساسي ببناء المساجد والجوامع وبعض المؤسسات الدينية الأخرى، وأصبح ذلك مسؤولية الهيئة الإسلامية، وكانت الهيئة تقوم بجمع المعونات والهبات الخيرية من المؤمنين وتقوم بدفع أجور أئمة المساجد والمؤذنين، ونفقات الاحتفالات الدينية، وهذا يدُلُّ على مدى شغف المسلمين اليوغوسلاف وحبهم للدين والعقيدة والرغبة الصادقة في بقاء كلمة «لا إله إلا الله» ترفرف في ربوع تلك الرقعة من قلب العالم في أوروبا.

وكان في منطقة البوسنة والهرسك وحدها خلال الحرب العالمية الأولى (١٠٢٢) مسجداً وجامعاً ـ منها (٢٠٠) كانت في حالة تدمير كامل بسبب الحرب، ولا يمكن استغلالها على حالتها التي كانت عليها في أداء الشعائر الدينية. ويشير تقريرُ مجلس العلماء ١٩٥٤/ ١٩٥٥م إلى أنَّ عدد المساجد التي

تقام فيها الشعائر الدينية يبلغ (٨١٠) مسجد. وبعد (١٥) سنة أي في (١٩٧٥م) وصل العدد إلى (١٤٣٧) مكاناً تقام بها الصلاة والعبادات والشعائر الإسلامية. وتحولت بعض المكاتب الدينية إلى مساجد تُقام فيها الصلاة وتعليم الأطفال مبادئ الدين وتحفيظهم القرآن الكريم. ويوضح لنا تقرير المشيخة الإسلامية لشعب البوسنة والهرسك (١٩٧٦) الصورة الآتية:

(١) ١٠٩٢ (مسجداً) و ٥٦٩ (جامعاً).

(٢) (٣٩٤) مكاناً مفتوحاً للتربية الدينية في الأماكن التي لا توجد بها مساجد أو جوامع، ويصل العدد الإجمالي إلى (٢٠٥٥) مكاناً تمارسُ فيها الحياة الدينية في نطاق هذه المشيخة وحدها وتعجُّ هذه الأماكن بالأنشطة الدينية خلال شهر رمضان المعظم.

وبالاطلاع على المستندات الموجودة لدى الهيئة الإسلامية اليوغوسلافية أمكنني أن ألاحظ أنه قد تم خلال الحرب بناء عدد (٦٠٠) مسجد وجامع. وطبقاً للإحصاء العام في يوغوسلافيا السابقة سنة ١٩٧١م يوجد في البوسنة والهرسك وحدها ١,٤٨٦,٦٧١ مسلماً ويلاحظ أن كل (٥٠٠) فرد مسلم يخصُّهم مكان للعبادة والشعائر الدينية. وحتى يمكن تنشيط هذه الأماكن، أقامت المشيخة إدارة هندسية تهتم بالمشروعات الدينية ـ ولما كانت هذه الأماكن تعد رمزاً للتراث الإسلامي، فإن المسلمين اليوغوسلاف حريصون على استدامة وبقاء تلك الأماكن شامخة. وتُعنى الهيئة كذلك بالمسلمين في بلاد الهجرة الخارجية وفي الجهات الجديدة التي نشأت بجوار الأحياء القديمة التي يُقيمُ بها المسلمون.

■ **الكوادر الدينية الإسلامية**(٤٧) :

من أهم ما يشغل أية طائفة دينية، هم الأشخاص الذين يأخذون على عاتقهم مسؤولية مستقبل وتنمية الجماعة، من حيث الوعي الديني والحماسة والنشاط والتثقيف والتعاون بين الأفراد. . . إلخ. وهذا ينصرف أيضاً إلى الاهتمام بالممتلكات والمؤسسات الدينية. . . وتقوم مدرسة الغازي خسروبك في مدينة «سراييفو»(★) بإمداد المجتمع الإسلامي بما يحتاج إليه من الكوادر الدينية بصفة أساسية. أما المصادر الأخرى التي تمد الهيئة بالدعاة فهي مصادر ثانوية.

وفي المدة من ١٩٤٥/ ١٩٧٥م كان هناك حوالي (١٥٠٠) طالب مسجلين بالمدرسة المذكورة. حصل (٥٠٠) منهم على شهادة الثانوية العامة.

ونتيجة لتركيز الحياة الدينية على المساجد فقد تغير دور إمام الجماعة الذي أصبح الآن إلى جانب قيامه بالشعائر الدينية يقوم بدورٍ تربوي تعليمي فضلاً عن خطبة الجمعة والعيدين والدعوة والوعظ. . . ويقوم أيضاً بمهمة المأذون الشرعي عند عقد زواج المسلمين طبقاً لنصوص وأحكام الشريعة الإسلامية.

ويساعد الإمام مؤذنُ المسجد. وتكون المُعاوِنَةُ على قدرٍ من الإلمام بالتعاليم الدينية حتى يُمكنها بوصفها سيدة أن تعاون الإمام في تعليم البنات وإمامة السيدات والإناث في إقامة الصلاة. وتم في الآونة الأخيرة افتتاح قسم للبنات في مدرسة غازي خسروبك لتخريج الداعيات المسلمات المثقفات دينياً(★).

وحتى يمكن أن تنجح الحياة الثقافية وشؤون الدعوة بالمساجد، فقد تم إنشاء وظيفة «مقرر الشؤون الدينية التربوية» والقائم بها له خبرة تعليمية ودراية كافية بالثقافة الدينية.

وفي عام ١٩٦٠م أعيد إصدار لائحة رجال الفتوى بحيث تغير اسم المفتي إلى «الإمام الأكبر» ــ وحتى يتمكن القائمون على أمور الدعوة الإسلامية في يوغوسلافيا فقد اتخذت رئاسة «الهيئة الإسلامية» سلسلة من الإجراءات منها العناية بالتعليم ورياض الأطفال والتثقيف الديني والتأمين الاجتماعي والمعاشات للعاملين في مجال الدعوة الإسلامية.

■ مظاهر الحياة الإسلامية:

لولا تطويرُ الحياة الدينية، وممارسة الشعائر لكانت المنشآت الدينية في يوغوسلافيا خاوية من المسلمين أو لغدت آثاراً تاريخية لا أكثر. وهناك محاولات مستمرةٌ لتحسين مستوى البرامج التعليمية الدينية، وهناك أيضاً محاولات تقوم بها الأسرُ المسلمة لتعليم الصغار الصلاة والعبادة. وتقومُ الهيئة الإسلامية بتنظيم الصلاة وخواتم تجويد القرآن الكريم وحفظه، والاحتفال بشهر رمضان المعظم، وطهارة الأولاد والاحتفال بليلة القدر التي نزل فيها القرآن من السماء. وكذلك الاحتفال ببدء السنة الهجرية كل عام هجري، وإقامة شعائر الحج والعمرة وإلقاء الوعظ والمحاضرات الدينية.

ولقد ازداد عدد الحجاج اليوغوسلاف بعد الحرب العالمية الثانية حيث وصلوا الآن إلى (٤٠٠) حاج في السنة من جمهورية البوسنة والهرسك وحدها[٤٨].

■ المركز المالي للهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا:

في الماضي كان المسلمون يعتمدون على عوائد الأوقاف الإسلامية، ورغم ثراء هذه الأوقاف إلا أنَّ عائدها كان يتباين من عام إلى آخر. وبعد الحرب عام ١٩٤٥م ضعف دخل الأوقاف الإسلامية وبالتالي ضعُفتْ موارد المجتمع

الإسلامي ولم يعد عائد الأوقاف التي نجت من المصادرة والتأميم، كافياً لمواجهة نفقات تسيير العمل اليومي، وظهرت حاجة ملحة للبحث عن مصادر أخرى لتمويل الأنشطة المختلفة للهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا.

وكانت ممتلكات الهيئة الإسلامية طبقاً للائحة التي صدرت عام ١٩٦٩م تتكون من:

(١) الأوقاف والمباني الثابتة والممتلكات المنقولة التي تتبع مؤسسات الهيئة الإسلامية والفروع التابعة لها، ولها عوائد ودخولٌ ثابتة.

(٢) تبرعات واشتراكات المسلمين اليوغسلاف.

(٣) أموال الهيئة المتجمدة وعوائدها الاستثمارية.

(٤) الهدايا والتبرعات والهبات التي يقدّمها أهل الخير.

(٥) مقابل الخدمات الدينية والرسوم التي تحصلها الهيئة مقابل بعض الخدمات الإدارية التي تباشرها.

(٦) المعونة التي تخصصها الدولة للهيئة الإسلامية.

(٧) مصادر تمويلية أخرى. وهناك بعض الصناديق التي توضع بها حصيلة الزكاة، والنذور والإعانات، وذلك لإقامة المشروعات ودفع أجور المعلمين والأئمة، و إقامة دور العبادة من مساجد وجوامع .. إلخ.

ـ حصلت الهيئة الإسلامية منذ الحرب وحتى اليوم على بعض المعونات المالية من الحكومة المركزية في بلجراد، ولكن حجم المعونة الرسمية قد تقلّص فيما بعدُ وأصبح يصلُ إلى ١٠٪ من الحجم الإجمالي للميزانية السنوية للهيئة الإسلامية.

تحصل الهيئة الإسلامية اليوغوسلافية على معوناتٍ من الهيئات والمنظمات الإسلامية والعربية في شكل:

(١) منح دراسية للطلاب الذين يرغبون في استكمال دراساتهم الجامعية بالجامعات الإسلامية والعربية ومن هذه الدول: المملكة العربية السعودية ومصر والعراق وليبيا والمغرب والمملكة الأردنية.

(٢) إمداد الهيئة الإسلامية بالكتب الإسلامية والعربية والآداب العربية.

(٣) معونات مالية: من المملكة العربية السعودية وليبيا والكويت والعراق والسودان... الخ.

(٤) المساهمة في تطوير مدرسة غازي خسروبك وإقامة الكلية الإسلامية في سراييفو والمركز الإسلامي في مدينة «زغرب».

ورغم أنَّ هذه المعونات كانت ضئيلة إلا أنَّ الهيئة رحبت بها حيث ساهمت في عملية إنهاء تشطيبات المباني(٤٩).

■ دور الهيئة الإسلامي والطباعي:

عرف المسلمون اليوغوسلاف أهمية الكلمة المطبوعة منذ وقت مبكر والدليلُ على ذلك هو كثرة المواد المطبوعة، وتصدر الهيئة الكتب والجرائد والمجلات الإسلامية ذات الطابع العلمي والثقافي، ولقد وجِّه اهتمامٌ بالغٌ إلى النشر حتى يمكن تعويض النقص في عدد الكوادر الدينية ومستوى تثقيفهم.

وإلى جانب الجرائد والمجلات توجد الكتب الدينية حيث اتسعت إمكانات النشر والتوزيع للنصوص الإسلامية بين أوساط المجتمع الإسلامي في يوغوسلافيا بعد الحرب، وذلك بعد محو أمية الأعداد الكثيرة من أتباع الدين الحنيف.

ويمكن تقسيم المواد المطبوعة التي تقوم بها الهيئة الإسلامية إلى :

(أ) الجرائد والمجلات الإسلامية .

(ب) الكتب الإسلامية .

تصدر المشيخة الإسلامية العليا في يوغوسلافيا «مجلة جلاسنيك» التي يطبع منها (١٢,٠٠٠) نسخة كل شهرين، وهي لسانُ حال المسلمين في يوغوسلافيا وتصدر الهيئة تقويماً سنوياً يطبع منه (٥٠,٠٠٠) نسخة كل عام في بدايته، وهناك مجلة «بريبورد» التي تراقب حركة المجتمع الإسلامي في يوغوسلافيا وهي مجلة نصف سنوية تصدرُ باللغة اليوغوسلافية .

وتصدر عن مدرسة الغازي خسروبك «مجلة زمزم» وهي تعالج مشكلات الشباب وهم يقبلون عليها إقبالاً ملحوظاً . ومنذ عام ١٩٧٢م تصدر أيضاً من المدرسة نفسها مجلة سنوية تتناول التراث الثقافي للمسلمين في البوسنة والهرسك والإسلام بوجه عام .

أما مكتبة خسرو بك في سراييفو فتصدر مجلة سنوية تدعى مجلة «آنال» تتناول مشكلات التراث الثقافي للبوسنة والهرسك والقضايا الإسلامية عموماً .

ومن المعروف أهمية الطباعة بالنسبة للإعلام الديني، وترجع أهمية الطباعة وسرعة انتشارها إلى الحياة الطبيعية التي يحياها الإسلام في البلاد وتتعثر كلما تغيرت الظروف، وكلما تعرّض المسلمون إلى الاضطهاد . ولقد أولى المسئولون في الهيئة الإسلامية إهتماماً بالغاً بالكتاب الإسلامي، بالإضافة للعناية بأحوال المسلمين وبالإسلام وتراثه في مجال الثقافة والفنون بوجه عام، وعن طريق الكتاب يتعرف الشباب على دينهم ويشبع الجمهور رغبته في القراءة، فضلاً على تعريف أتباع الدين بكيانهم وتراثهم الديني - ويوضح التقرير السنوي لمشيخة

البوسنة والهرسك (١٩٧٦) ميـلادية هذا الجهد البناء المبـذول حيث نفّذ في هذا العام وحدهُ ما يلي:

(١) طباعة القرآن الكريم (٤٠,٠٠٠ نسخة من المصحف الشريف).

(٢) طباعة كتاب «الإيمان بالله في ضوء العلم، والفلسفة، والقرآن»، تأليف الأستاذ: نـديم دجسرا: ترجمة الحافـظ: إبراهيم تـربنتسا. صـدر منهُ ٥,٠٠٠ نسخة.

(٣) طبعُ كتـاب «حوار مـع صديقي الملحـد» تأليف د. مصطفى محمـود ـ ترجمة فضيلـة د/ أحمد سمايلو فيتش، رحمه الله، خـريج الأزهر الشريف ورئيس مشيخة البوسنة في حينه. طبعت منه (٥,٠٠٠) نسخة باللغة اليوغوسلافية.

(٤) طباعة كتاب «كيف تصبح مسلماً؟» تـرجمة الدكتور/ أحمد إسماعيلوفيتش صدرت منه ـ (٥) آلاف نسخة.

(٥) طباعـة كتاب «المحل الجديد» للكـاتب المسلم: نعيم حاجي ٥,٠٠٠ نسخة.

(٦) طباعة كتاب «من الشك إلى اليقين» للـدكتور مصطفى محمود، ترجمة: عبد الرحمن كوهيتش ٢٠,٠٠٠ نسخة.

وصدرت عـدة طبعات من القـرآن الكريم بـاللغة العـربية ــ وبعض الكتب المدرسية الدينية: محمـد والقرآن ـ قواعد اللغة العربيـة ـ مقدمة في علم التفسير والحديث والتجويد وغيرها.

يتم طبع كتب الهيئة الإسـلامية باللغة اليـوغوسلافية إلى جانـب لغات أخرى يتحدث بها المسلمون من القـوميات الأخرى التي تعيش على أرض يوغـوسلافيا وهذا يعني «اللغـة المقدونية والتركيـة والألبانية» وتجد مطبـوعات الهيئة جمهـورها

داخل يوغوسلافيا وخارجها في البلاد التي يوجد بها مهاجرون يوغوسلاف أو الذين يعملون في الخارج ــ وهذه المطبوعات وسيلة قوية لربطهم بالوطن الأم. ولهذا يسعى المسؤولون عن الهيئة الإسلامية إلى تحسين مستوى تلك المطبوعات.

■ **علاقة الهيئة الإسلامية بالعالم الإسلامي:**

إنَّ بقاء الإسلام واستمراره في تلك المنطقة من أوروبا إنما يعني استقراره وتأصله بالإضافة إلى اهتمام العالم الإسلامي الكبير بشؤون المسلمين في يوغوسلافيا السابقة، انطلاقاً مما يدعو إليه الدين الإسلامي الحنيف من التعاون والترابط من أجل وحدة شعوب وجماعات المسلمين.. وليس ذلك مجرد أمنية ولكنه أمرٌ سماويٌ دعا إليه القرآن الكريم، وما الحج إلا مظهرٌ من مظاهر وحدة العالم الإسلامي.

ومنذ الحرب الأخيرة وحتى الآن فإنَّ الهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا السابقة تربطها علاقاتٌ طيبةٌ وممتازةٌ مع باقي المنظمات الاجتماعية والسياسية داخل الدولة الفيدرالية ذاتها وأيضاً مع باقي الهيئات الدينية الأخرى ودول العالم الإسلامي، وتجرى هذه الاتصالات عن طريق رئيس علماء يوغوسلافيا، حيث تنظم الزيارات واللقاءات والوفود والمؤتمرات التي يتم تبادلها وتنسيقها مع الدول الإسلامية والشخصية البارزة.

وخلال الثلاثين عاماً الأخيرة: استقبل رئيس العلماء وباقي أعضاء الهيئة الإسلامية وفوداً دينية وثقافية وصحفية من: باكستان، أندونيسيا، تركيا، مصر، سوريا، لبنان، السودان، الجزائر، الكويت، المملكة العربية السعودية والمغرب... الخ. وقامت هذه الوفود الإسلامية خلال إقامتها في يوغوسلافيا بزيارة المسلمين في شتى الأماكن التي يتواجدون فيها للتعرف على أحوالهم

ومشاهـدة المؤسسات الدينيـة والإلمام بحياتهم الاقتصـادية والثقافيـة . وحضور العديد من المنـاسبات الدينية كالمولد النبـوي وحفلات (ختان) أطفال المسلمين ومشاهـدة خواتم القرآن الكـريم في المساجـد الكبرى مثل مسجد خسروبك في مدينة سراييفـو ومسجد عيسى بك في سكوبلي وافتتاح المساجـد الجديدة وبدء الدراسة بمعهـد الغازي خسروبك ، كما شارك وفد رابطة العـالم الإسلامي بمكة المكـرمـة في حفل افتتاح الكليـة الإسـلاميـة في عـام ١٩٧٤م بمدينـة سراييفـو وحضور افتتـاح المركز الإسـلامي الكبير في مدينـة زغرب التي سـاهمت المملكة العربية السعـودية في إنشائه على مساحـة (ثلاثة) آلاف متر مربع وتـرتفع مئذنته (٤٥) متراً ويضم مسجداً كبيراً ومكتبة إسلامية ، وقاعة للمحاضرات والندوات مزودة بدوائر تليفزيونية بالإضافة إلى العديد من المحلات التجارية والمخابز، وقد وافقت السلطـات الكـرواتيـة على تغيير اسم الشـارع الـذي يـوجـدُ بـه المركـز الإسـلامي المذكـور إلى شـارع «خسروبك» أحـد زعماء العمل الإسـلامي في يوغوسلافيا السابقة .

وقد شـاركت وفودُ المشيخـة الإسلاميـة في شتى المناسبـات والمؤتمرات المحلية والدولية التـي تُقام خارج يوغوسـلافيا . وقد شاركت في المؤتمر الإسـلامي الذي عقـد في الصـومـال ١٩٦٥م ، وفي مـؤتمر المسلمين بـالاتحاد السـوفيتـي سنـة ١٩٧٠م ، وفي المؤتمر الذي عقـده علماء المسلمين بالقاهـرة ١٩٧١م ، وفي مؤتمر الفكـر الإسلامي الـذي عقد في بغـداد ١٩٧٥م ، وفي التجمع الإسلامي بمكـة المكرمة المكـرمة ١٩٧٥م تحت عنوان «دور المسجد» . وتواظبُ الهيئـة الإسلامية منذ ذلك التاريخ على الاشتراك والمساهمة الفكرية في التجمعات والمؤتمرات كافة التي تعقد في أنحـاء العالم الإسلامي كافـة . وللهيئة الإسلامية ممثلـون بالمجلس

الإسلامي الأوروبي وعن طريقهم تُجرى العلاقات الخاصة بشؤون الهيئة مع المراكز الإسلامية في أوروبا(٥٠).

● من المعلوم أن الحرب الحالية والتمزق الذي ينخر في عظام دولة يوغوسلافيا المصطنعة قد أثر سلباً على هيكل التنظيم الإسلامي الذي كان قائماً في يوغوسلافيا السابقة ولكن الكيانات التي أوجدها هذا التنظيم الحكيم مازالت قائمة على رعاية المسلمين في تلك الجمهوريات وتوحيد صفوفهم وإعلان كلمتهم التي لن تختفي أبداً بإذن المولى عز وجل، فقد تعهد بنصرة المؤمنين طالما ظلَّ الجميع يعملون بروح التنظيم الذي مازالت قيادته موجودة تعملُ بجدٍ واجتهاد لنصرة الحق وإعلاء كلمة الله من مقر الهيئة الإسلامية في «سراييفو» ـ والله ولي التوفيق.



الهوامش والتعليقات

(١) ظل الأتراك العثمانيون يحكمون المناطق اليوغوسلافية ما يربو على خمسة قرون، وقد أحدث الفتح الإسلامي لهذه البلاد تغييرات عميقة الجذور في حياتهم الاجتماعية والدينية والثقافية، واستثمرت الدولة التركية نشاط أهل هذه البلاد في إقامة الإمبراطورية العثمانية ونشر عناصر الحضارة الشرقية الإسلامية ولمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

(أ) محمد فريد (جك) تاريخ الدولة العثمانية، مطبعة محمد أفندي/ القاهرة ١٨٩٢ .

(ب) أبو الفتح شرف الدين، بلجراد في العصر الإسلامي/ الرابطة/ سبتمبر١٩٩٢ .

(ج) جبران فرج جبران، يوغوسلافيا، العالم كما رأيته، المطبعة التجارية/ القاهرة١٩٦٠ .

(٢) يمكن الرجوع إلى ما يلي لمزيد من الإطلاع:

(أ) محمد بن محمد البوسنوى «الخانجى» ـ الجوهر الأسنى، القاهرة ١٣٤٩هـ.

(ب) عبد المنعم حش «الفنون الشعبية في يوغوسلافيا» الكتاب رقم٤ ـ مكتبة الثقافة الشعبية .

(ج) أبو الفتح شرف الدين «دائرة معارف الأسماء الإسلامية في البوسنة واهرسك» المنهل مايو/ يونيو ١٩٩٣م .

(٣) لمزيد من الإطلاع نوصى بالرجوع إلى:

(أ) دائرة معارف الأسماء السابق الإشارة إليه (ص، ١١٨، ١١٩) (حـ) من رقم (٢) .

(ب) زهدي بكر عادلوفيتش «المسلمون في يوغوسلافيا» الحرس الوطني السعودية، (ديسمبر ١٩٩١) .

(ج) المسلمون المنسيون/ مكتبة ابن سينا، القاهرة ١٩٨٩م المؤلفة (يسري عبد الغني البشرى) .

(د) البوسنة في ضمير كل مسلم ـ ملف من إعداد لطيف الحبيب/ مجلة المنهل، مايو/ يونيو١٩٩٣م .

(٤) يمكن مراجعة:

(أ) محمد شاكر، العالم الإسلامي ـ المكتب الإسلامي/ بيروت ١٤٠٣هـ.

(ب) محمود عبد الوهاب، «يوغوسلافيا ورياح التغيير» مجلة العربى، مارس ١٩٨٩م .

(ج) محمود بيومي «أحوال المسلمين في يوغوسلافيا» مجلة الرابطة يوليو/ أغسطس ١٩٨٦م .

(د) «حقائق عن يوغوسلافيا» وزارة الإعلام اليوغوسلافية ١٩٨٢م ـ (لغة يوغوسلافية) .

(٥) نوصي بالاطلاع على :

(أ) أوليا شلبى ـ سجل زيارات Putopis أرشيف سراييفو ٥٤/ ١٩٥٧م (لغة يوغوسلافية) .

(ب) دائرة المعارف اليوغوسلافية/ زغرب ١٩٨٠م (لغة يوغوسلافية) .

(ج) عبد الحكيم مراد (A Glimpse of Bosnia) لمحة من البوسنة/ جورنال العالم الإسلامي (الرابطة)، مارس/ أبريل١٩٩٣م (لغة انجليزية) .

(٦) انظر :

(أ) قسطنطين يرتشك، تاريخ صربيا/ بلجراد ١٩٥٢م (لغة يوغوسلافية) .

(ب) يرجع إلى (ب) من رقم (١) .

(ج) سليم شيريتش «المسلمون المتحدثون باللغة الصربية» سراييفو ١٩٦٨م (لغة يوغوسلافية) .

(٧) لمزيد من المعرفة يمكن الإطلاع على :

(أ) المرجع نفسه (أ) من رقم (١) .

(ب) محمد موفاكو/ الإسلام في سالونيك/ مجلة العربى، يونيو ١٩٨٦م، (الكويت) .

(ج) شاخت/ تراث الإسلام/ عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٧٨م . (ثلاثة أجزاء) .

(د) الشيخ توفيق إسلام، «ألبانيا والإسلام» ـ مجلة الأزهر ـ الجزء السادس ص ٧٢٤، ١٩٨٩م .

(هـ) المرجع نفسه (د) من رقم (٤) و(أ) من رقم (٥) .

(٨) يمكن الرجوع إلى :

(أ) انظر (د) من رقم (٤) و(ب) من رقم (٥) .

(ب) الأقليات المسلمة في العالم المعاصر/ أساتذة جامعة الإمام محمد بن سعود .

(★) أرض الغربة كاليهود يطلقون عليها «دياسبيرا» .

(٩) نوصي بالاطلاع على :

(أ) عاطف بورثياترا، «التطور السياسي والقومي لمسلمي يوغوسلافيا» سراييفو ١٩٦٩م (يوغوسلافي) .

(ب) انظر (ب) من رقم (٢) و(د) من رقم (٤) .

(١٠) لمزيد من التعرف يمكن الرجوع إلى : .

(أ) الفولكلور في يوغوسلافيا د/ زدنكا سيرتيتشق/ زغرب١٩٦٥م (يوغوسلافي) .

(ب) كامل البوهي «الأعمال العربية للكتاب اليوغوسلاف ـ رسالة دكتوراه ـ بلجراد ١٩٦٣م .

(ج) انظر (ب) من رقم(٢) و(د) من رقم (٤) .

(١١) يمكن الإطلاع على:

(أ) سيد عبد المجيد عسكر، «الأقليات الإسلامية في أوروبا» رابطة العالم الإسلامي ١٩٨٥م.

(ب) ريتشارد سوزون «صورة الإسلام في أوروبا» ترجمة رضوان السيد/ بيروت ١٩٨٤م.

(ج) انظر (د) من رقم (٤).

(★) الأليريون هم الألبان ويطلق عليهم الأرنؤد وفي يوغوسلافيا يسمونهم «شبتر».

(١٢) لمزيد من المعرفة يمكن الرجوع إلى:

(أ) فؤاد سليبتيشفيتش «تاريخ يوغوسلافيا الحديث» زغرب ١٩٥٧م «اليوغوسلافية».

(ب) انظر (د) من رقم (٤).

(ج) عصمت إسماعيلوفيتش «الأسماء الإسلامية ذات الأصل الشرقي» سراييفو ١٩٧٧م لغة يوغوسلافية.

(١٣) يمكن الإطلاع على ما يلي:

(أ) المرجع السابق (ج) من رقم (١٢).

(ب) انظر رقم (د) من رقم (٤).

(١٤) نوصى بالرجوع إلى:

ـ أولاً (ب) من رقم (١١): «صورة الإسلام في أوروبا».

ـ ثانياً (د) من رقم (٤): «حقائق عن يوغوسلافيا».

(ج) انظر (أ) من رقم (١٢) «تاريخ يوغوسلافيا الحديث».

(★) اليوغوسلاف هم من الشعوب السلافية مثل الروس والروس البيض وسكان أوكرانيا. أما كلمة يوجو فتعني (الجنوب) لذلك أطلق عليهم يوغوسلافيا؛ لأنهم نزلوا من الكربات إلى البلقان في الجنوب.

(١٥) يمكن الرجوع إلى:

أولاً: المرجع رقم (أ) من التعليقة رقم (٤) «العالم الإسلامي».

ثانياً: المرجع (ج) من التعليقة رقم (٧) «تراث الإسلام».

ثالثاً: المرجع (ب) من التعليقة رقم (٢) «الفنون الشعبية في يوغوسلافيا».

(١٦) انظر:

أولاً: من رقم (٧) شاخت.

ثانياً: (أ) من رقم (١١) عسكر.

(١٧) نوصي بمراجعة ما يلي:

(أ) تاريخ الدولة العلية العثمانية تعليقه ـ رقم (أ) من رقم (١).

(ب) مذكرات أوليا شلبى تعليقه رقم (أ) من رقم (٥).

(ج) د/ مصطفى محمود/ صباح الخير/ ٢٦ أغسطس «المسلمون في يوغوسلافيا».

(د) د/ أبو الفتح شرف الدين «نظرة ثقافية واجتماعية في إقليم كوسوفا بيوغوسلافيا» المنهل ديسمبر ١٩٨٩م.

(١٨) يمكن الرجوع إلى:

أولاً: (أ) من رقم (١).

ثانياً: (ج) من رقم (٢).

ثالثاً: (ب) من رقم (٣).

رابعاً: محمد سراديفيتش «مختصر تاريخ الإسلام» سرابيفو ١٩٠٥م (لغة يوغوسلافية).

(١٩) نوصى بالرجوع إلى:

(أ) المرجع (ب) من رقم (٣) «المسلمون المنسيون».

(ب) التعليقة رقم (ب) من رقم (٨).

(٢٠) يمكن الرجوع إلى:

(أ) المرجع (أ) من رقم (٩) عاطف بوريفاترا.

(ج) انظر (ج) من رقم (٢) دائرة معارف الأسماء الإسلامية.

(٢١) يرجى الاطلاع على:

(أ) انظر (ب) من رقم (٣).

(ب) انظر (أ) من رقم (٩).

(٢٢) يمكن الرجوع إلى:

(أ) مجلة المختار الإسلامي ـ مايو ١٩٨٧م ـ تحذير يوغوسلافي عاجل من الإسلام: غير وارد اسم الكاتب.

(ب) انظر (ب) من رقم (٣).

(ج) الأخبار اليومية بالصحف المصرية والعربية.

(٢٣) كانت الولايات اليوجوسلافية في زمن الدولة العثمانية وهي «ولاية صربيا، ولاية كوسوفو، ولاية البوسنة، ولاية مقدونية، ولاية الجبل الأسود» تابعة مباشرة للعاصمة إستانبول وكانت مندمجة مع الإمبراطورية الإسلامية، وكان يطبق عليها ما يطبق على الولايات الإسلامية الأخرى في باقي دول العالم الإسلامي التابعة للعثمانيين.

(٢٤) لمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى :

أ ـ Andrie, "Na Dr ini Cuprija". Bgd 1960 ٩٧٥ .

ب ـ حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي/ القاهرة ١٩٨٣م .

(★) قامت عمليات مقاومة مسلحة ضد الجيش النمساوي بقيادة (محمد وهبة) ومحمد الحاج ووقعت ٦٠ معركة .

(٢٥) لمزيد من الإلمام بالموقف يمكن الرجوع إلى :

أ ـ حسين لبيب «المسألة الشرقية/ مطبعة الهلال/ القاهرة ١٩٢١م .

ب ـ زهدي بكر عادلوفيتش «المسلمون في يوغوسلافيا» مجلة الحرس الوطني السعودية، ديسمبر ١٩٩١م .

(★) ظل المسلمون يتمسكون بالانتماء إلى الخلافة في استانبول و يأملون عودة الحكم الإسلامي .

(٢٦) في هذا الوقت ظهرت منظمة الشباب المسلمين ونشطت الحركة السياسية الإسلامية . ويمكن الاطلاع على كتاب : Actif Purivatra "Nacionalni i politicki rarvitak Muslimana". Sarajevo 1974.

(٢٧) نفس المرجع السابق .

(٢٨) يرجع إلى :

أ ـ Begovie Mehmed, Vakufi U Yugoslaviji. Bgd 1963

ب ـ نفس المرجع في التعليقة رقم (٤) Atif purivate

(٢٩) يرجع إلى أ ـ Dokumenti istorije omladinskog pokreta Yugoslavijie

ب ـ AIRP Sarajevo, Kat, br 3449

(٣٠) يمكن الاطلاع على : Arhiv SK BIH, tom III, Kij III.

(٣١) Asim pervan, fatnica u pernoj ustanickoj godini - kinjiga ustanak naroda juguslavije 2 Zbornik, Beograd. Kij III.

(٣٢) يرجع إلى Atif Purivatra سبق ذكره في رقم (٤) .

(٣٣) Hadric' Osman-Nuri "Barba Muslimana u Yugoslavi ta verstu i vakufsko-meurifstu automiju pod austro ugarstom uprtauom. Beagrad 1938.

(٣٤) يرجع إلى Atif Purivatra

(٣٥) يرجع إلى التعليقة رقم (١١) .

(★) الهرسك تقع في جنوب البوسنة .

(★) علي فهمي جانيتش من أقطاب الحركة الإسلامية.

(٣٦) أ ـ Dr Dusan Lukic' , Ustanak u Basanskoj Krojini, Bgd 1967

ب ـ يرجع أيضا إلى رقم (١):

(٣٧) أ ـ Camil Karazovic, Formiranje muslimanskih part. jedinica (rukopis) str 10 i 11.

ب ـ Osman Karabegonic, Razvitak ustanaka u Bosnakoj Krajini do prnog zasjedanja AVNOJ-a, prna Knjiga.

(٣٨) ظهرت بعض المقالات التي تتناول الهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا ولكن معالجاتها قليلة وكانت ضعيفة وغير مرتبة منها ما يلي:

1) Dr Veadimir Coronic, politicke prilike u Bosni i Hercegouini, Beograd 1939.

2) Josiphrvat, politicka porjest Hrvatsk, Zagreb 1939.

(٣٩) يرجع إلى Atif Purivatra التعليقة رقم (٤).

(★) تحولت فيما بعد إلى «مملكة يوغوسلافيا».

(★) مقدونية أولى البلاد التي فتحها الأتراك في يوغوسلافيا.

(٤٠) Dr. H. Kapidric' "Austrougarska politika u Bosni i Hercegovini. Surajevo 1958.

(★) سكوبلي عاصمة مقدونية.

(٤١) يرجع إلى Purivatra التعليقة رقم (٤).

(٤٢) يرجع إلى رقم (١١).

(٤٣) نفس المرجع السابق.

(★) شاركت القوات الإسلامية بكتائبها الخاصة في تحرير الأراضي اليوغوسلافية من الاحتلال جنباً إلى جنب مع الصرب والكروات.

(٤٤) يرجع إلى رقم (٦) و (٩) و (١١).

(٤٥) يرجع إلى:

أ ـ رقم (٣) و (٤) و (١١).

ب ـ Historijski institut yugoslovenske akademije Znanosti i umetnosti u Zagreb "Suezak 134, br (1),

(★) أول رئيس علماء ليوغوسلافيا هو جمال الدين شاأوشيفيتش. كانت له مواقف صلبة ومشرفة في الدفاع عن أحوال المسلمين ورعاية مصالحهم وتخليص شعب البوسنة من نير الاستعمار النمساوي الهنجاري (اتحاد النمسا والمجر).

(★) اللغة العربية (لغة الإسلام) ـ اللغة التركية لوجود بعض الأتراك المسلمين في يوغسلافيا، ولانتشار هذه اللغة وبقاء وثائقها من الإمبراطورية العثمانية ـ اللغة اليوغوسلافية هي اللغة التي يتحدث بها السكان اليوجوسلاف جميعاً. اللغة الألبانية يتحدث بها في يوغوسلافيا السكان الألبان وهم يزيدون عن مليونين معظمهم في «كوسوفو» وجزءٌ منهم في «مقدونية»، والباقي أعدادٌ ضئيلةٌ منتشرةٌ في باقي مناطق يوغوسلافيا، والمعروف أنَّ الأمة الألبانية قد اعتنقت الإسلام عن بكرة أبيها.

(★) فيما يتعلق «بالهيئة الإسلامية ودورها» لم يظهر حتى الآن بحثٌ متكاملٌ يغطي هذه الناحية ـ اللهم بعضُ المقتطفات بالصحف والإعلام الديني، وهناك بعضُ المقتطفات التي تتواكب مع الأحداث والتطورات السياسية من دون أصول وثائقية طبقاً لمناهج البحث العلمي، وكل ما تم في هذا الشأن فهو سطحي. وقد حاولنا هنا استعراض المراحل التي تم خلالها قيام هذه الهيئة من البداية حتى الآن حيث تصدَّع الهيكل التنظيمي لها بسبب الحالة السائدة الآن على أرض يوغوسلافيا السابقة.

من المعروف أن التنظيم السياسي للمسلمين قد بدأ مع تكوين الأحزاب السياسية للصرب والكروات في زمن الاحتلال النمساوي، حيث ظهرت الهيئة القومية للمسلمين عام (١٩٠٦م) وكانت من أقوى التنظيمات الحزبية.

(٤٦) أ ـ Abih. pisma i telegrami sole. b 219/9919.

ب ـ Yednakost br. 8 od 21.1 1919

جـ ـ Statut i prtogram JMO. Sarojevo 1922.

(٤٧) المرجع السابق.

(★) بالنسبة للإحصاء الرسمي الحكومي فإن الأرقام الخاصة بالمسلمين ليست حقيقية حيث يصنف كثيرٌ منهم ضمن الصرب والكروات أو بند (عرقيات أخرى).

(★) مدرسة الغازي خسروبك من أكبر المدارس الإسلامية الثانوية في البلقان، وملحق بها حاليا قسم للبنات وتعتمد (الهيئة الإسلامية) على الخريجين منها في الكوادر الدينية الخاصة بالدعوة وبالمساجد.

يذهب بعض خريجي هذه المدرسة إما إلى مدينة «زغرب» بكلية الآداب لاستكمال دراساتهم بعد اجتياز امتحان في مادة اللغة اللاتينية وإما إلى جامعة الأزهر أو الجامعات الإسلامية الأخرى لاستكمال الدراسة بها.

وقد تخرج في الأزهر عدد كبير منهم. وحصل بعضهم على الدكتوراه، وعاد إلى بلده حيث شغل مناصب مهمة وترقى بعضهم إلى وظيفة رئيس مشيخة ومنهم د/ أحمد إسماعيلوفيتش، يرحمه الله، والشيخ حمدي سباهيتش، وقد شغل الأول قبل وفاته رئاسة مشيخة «سراييفو» أما الثاني فيعمل رئيساً لمشيخة بلغراد.

(٤٨) Enver Redzic', prilozi o Nacionalnom pitanju Sarojeno 1963.

(٤٩) أ - المرجع رقم (٤).

ب - ABIH, ZV, pr br 894/1920.

جـ - Obhrana Glasilo "Muslimanske narodne Stranke", br 1, 26 III 1920.

(٥٠) يرجع إلى رقم (٤) و (٦) و (٨) و (١١) ومقالات بعض: Barba, Oslobodenje, Pravda.

(٥١) يرجع إلى أنَّ:

Ulema Medzlis je prema organizacionoj strukturi iz vremena Austro-Ugarske i store yugoslanije glavni vjerski islamski organ jedne pokrojne preko Koga se vrsi uprava i nadzor nod islamskim verskom i vjersko-prosvjetnim Zivotom.

مجلس العلماء هو السلطة الرقابية العليا»

ويرجع إلى:

ABIH, ZVBIH, pr br. 4125/1919. Provda, glasilo, Yugoslovenske muslimanske organizacije br. 28 od 5 maja 1919. Dr Milivoj Eric', Agrarna reforma u Yugoslavije.

(٥٢) يرجع إلى:

أ - محمود بيومي «أحوال المسلمين في يوغوسلافيا» مجلة الرابطة يوليو/ أغسطس ١٩٨٦م.

ب - عبد الحكيم مراد «لمحة من البوسنة» جورنال رابطة العالم الإسلامي مارس/ أبريل ١٩٩٣م (باللغة الإنجليزية).

جـ - الشيخ توفيق إسلام «ألبانيا والإسلام» - مجلة الأزهر، الجزء السادس ص ٧٢٤ سنة ١٩٨٩م.

د - أبو الفتح شرف الدين/ بلجراد في العصر الإسلامي/ الرابطة/ سبتمبر ١٩٩٢م.

(٥٣) يرجع إلى:

أ - المرجع السابق رقم (٣٠).

ب - Atif Purivatra

جـ - يرجع إلى (١١) و (٢٧).

(٥٤) يرجع إلى :

أ ـ المراجع السابقة .

ب ـ مقالات بالصحف اليومية وأخبار مجمعة ولقاءات صحفية مع قادة الإسلام في يوغوسلافيا .

(٥٥) المراجع السابقة وأخبار المؤتمرات الإسلامية التي تناولت أحوال المسلمين حالياً فيما كان يعرف بيوغوسلافيا السابقة .

مراجع أخرى كانت لازمة للبحث

(١) فاليري سيرماجورانيتش «اليوغوسلاف والإسلام»، لايبزج/ ألمانيا ١٩٢٨م ـ بالألمانية .

(٢) شمس الدين سرايليتش «نحن والشرق الأوسط»/ سرايفو ١٩٣٥م ـ لغة يوغوسلافية .

(٣) فلاديسلاف سكاريتش «التأثير التركي في الحياة الاجتماعية/ بلجراد ١٩٣٧م ـ لغة يوغوسلافية .

(٤) قاسم هانجيتش «التوزيع العرقي للمسلمين في يوغوسلافيا» ١٩٧٥م ـ لغة يوغوسلافية .

(٥) برزنك سنتيتش «السكان وتوزيعهم في يوغوسلافيا» بلجراد ١٩٧٤م ـ لغة يوغوسلافية .

(٦) محمد سرداروفيتش «مختصر تاريخ الإسلام» سرايفو ١٩٠٥م ـ لغة يوغوسلافية .

(٧) عاطف بوريفاترا «وضع المسلمين في مملكة يوغوسلافيا» سرايفو ١٩٧٤م ـ لغة يوغوسلافية .

(٨) خوسريف «الفن الإسلامي» بلجراد ١٩٦٧م .

(٩) حسن قلشي «أقدم الوثائق الخاصة بالأوقاف في يوغوسلافيا» ايرشيتنا ١٩٨٣م ـ لغة يوغوسلافية .

(١٠) عليا بتيتش «آثار العمارة الإسلامية في البوسنة» مجلة الفلولوجيا الشرقية ٣، ٤/ سرايفوا ١٩٥٣م ـ لغة يوغوسلافية .

(١١) حمدي كريشناكوفيتش «استراحات المسافر خانة والقوافل في البوسنة والهرسك/ سرايفو/ ١٩٦٧م لغة يوغوسلافية .

(١٢) خير الدين تشوريتش «البناء والحفاظ على العمارة الإسلامية/ د. غازي خسروبك/ عدد ١٣/ ١٩٨٧م ـ لغة يوغوسلافية .

(١٣) محسن رزقيتش «الإبداع الأدبي للكتاب المسلمين في البوسنة والهرسك . . . سرايفو ١٩٧٣م ـ لغة يوغوسلافية .

(١٤) مصطفى إماموفيتش «التصور الإسلامي للدولة» سرايفو ١٩٧٤م ـ لغة يوغوسلافية .

"Prologue"
"Islamic Organisation"
ard its roles in the Sost Yugoslavia

The above mentioned monograph, is a comprehensive study, rendered for the first time, in the field of islamic historiography, dealing with the phenomenon of Islam in the teritories of the last Yugoslavia.

This Scientific research, aims at exposing roles played by AIslamic "Organisation"S, in the republics of the last Yugoslavia, withregards to its historical, social and political activities, due to it muslim peoples retained their religion, their identity and finally their oriental characteristics.

Turks governed these Yugoslav provinces AWeloyetsS for more than (500) yecers, Where local inhabitants embraced to Islam, and their lands were carporated to Ohoman Empire.

Islamic Empire expired, leaving behind muslem peoples, scattered all over the Yugoslave region, oppressed by new western culture, and a new civilisation.

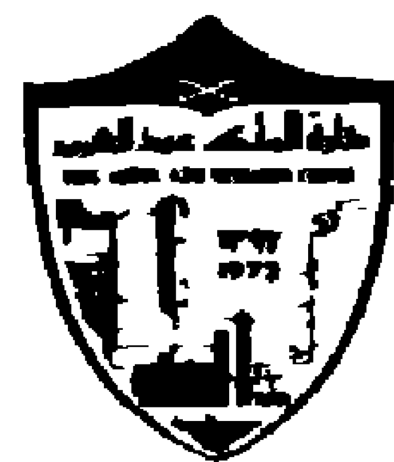
Jhey never stop to defend their case, and their human religions rights, by all peaceful means that resulted in establishing their AIslamic OrganisationS, which gane them a distinctive local coulour, and preserved their exist5ence, locally and outdoors.

Dr. Abu El Fath. Sharafeldin

دراسة عن الرجال الذين دخلوا الرياض مع الملك عبد العزيز عند استردادها عام ١٢١٩ هـ

أ. ناصر بن فارس الخضيري

أ. مقبل بن تركي المقبل



يختلف المؤرخون في عدد المرافقين للملك عبد العزيز في فتح الرياض وكذلك يختلفون في ذكر أسمائهم فمنهم من يجعلهم ستين رجلاً ويذكر أسماءهم ومنهم من يجعلهم أربعين رجلاً ومنهم من يتوسط بين الرقمين .

والرأي الأول هو أرجح الأقوال لعدة أسباب نذكر منها : ـ

أولاً: إن معظم المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ الملك عبد العزيز في فتح الرياض ، ذكروا هذا العدد وأيدوه ومنهم من عاصر جلالة المغفور له الملك عبدالعزيز وكان قريبًا منه فترة من الزمن أمثال فؤاد حمزة(١)، حافظ وهبة(٢) أمين

---

(١) حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، ١٣٨٨ هـ، ط ٢، ص ٢١ .

(٢) وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧ هـ، ط ٥، ص ٣٧ .

الريحاني[٣]، محمد المانع[٤].

ثم إن هذا العدد هو الذي رجّحه بعد دراسة ضافية المؤرخ عبد الله بن خميس في مقالة له نشرتها مجلة الدارة[٥].

وهذا العدد نفسه رجحه عبد الوهاب فتال في كتابه (درب الانتصار)[٦]، وإبراهيم بن عبيد العبد المحسن في كتاب (تذكرة أولي النُّهَى والعرفان بأيام الله الواحد الديان وذكر حوادث الزمان)[٧]، وعبد العزيز بن محمد الأحيدب في كتاب (من حياة الملك عبد العزيز)[٨]، ومحمد منير البديوي في كتاب (المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود)[٩]، وبيار روفايل في كتاب (صقر الصحراء)[١٠]، وأحمد عسة في كتاب (معجزة فوق الرمال)[١١]، وصلاح الدين المختار في كتاب (تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها)[١٢].

---

(٣) الريحاني، أمين، تاريخ نجد وملحقاتها، الرياض، منشورات الفاخرية، بيروت، دار الكاتب العربي ١٩٨١ م، ط ٥، ص ١٢٣.

(٤) المانع، محمد، توحيد المملكة العربية السعودية، الدمام، مطابع المطوع، ١٤٠٢ هـ، ص ٣٦٥.

(٥) ابن خميس، عبد الله، مجلة الدارة، السنة ٢، ع ٢ رجب ١٣٩٦ هـ، ص ١٠٥.

(٦) فتال، عبد الوهاب، درب الانتصار، بيروت، المؤلف، ١٣٨٥ هـ ص ١٤.

(٧) العبد المحسن، إبراهيم، تذكرة أولي النهى والعرفان، الرياض، مؤسسة النور، ط ١، جـ ١، ص ٣٢٧.

(٨) الاحيدب، عبد العزيز، من حياة الملك عبد العزيز، الرياض، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ط ١، ص ١٠٤.

(٩) البديوي، محمد، المتوكل على الودود، عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٧ هـ، ط ١، ص ٨١.

(١٠) روفايل، بيار، صقر الصحراء، بيروت، دار منشورات حمد ومحيو، ١٩٧٢ م، ط ١، ص ١٦٢.

(١١) عسة، أحمد، معجزة فوق الرمال، بيروت، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ط ٣، ص ٤٩.

(١٢) المختار، صلاح الدين، تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، بيروت، دار مكتبة الحياة ١٣٧٦ هـ، جـ ٢، ص ٣٤.

ثانيًا: ذكر فؤاد حمزة على لسان الملك عبد العزيز أن الذين رافقوه هم ستون رجلاً وأورد نص حديث الملك عبد العزيز «فنحن مشينا حتى وصلنا محلاً اسمه ضلع الشعيب يبعد عن البلد ساعة ونصف للرجلي. هنا تركنا رفاقنا وجيشنا ومشينا على أرجلنا الساعة السادسة ليلاً، وتركنا عشرين رجلاً عند الجيش، والأربعون مشينا لا نعلم مصيرنا ولا غايتنا»[١٣] وما سبق يدعم ويؤكد أن الذين رافقوا الملك هم ستون رجلاً. كما يذكر محمد البديوي أن الأسماء التي ذكرها وقوامها ستون هي قائمة كتبها بنفسه الشيخ حسن بن عبد الله آل الشيخ وقد سمعها من عمه الشيخ محمد بن عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ قبل وفاته بعامين[١٤].

هذا فيما يتصل بعدد المرافقين للملك عبد العزيز عند فتح الرياض، أما ما يتصل بالأسماء فالأمر يبدو أكثر اختلافًا بين المؤرخين. ويمكن أن نلحظ هذا بوضوح في قوائم الأسماء التي ترد في كتبهم أو مقالاتهم وبحوثهم فهي تارة ترد متوافقة تمامًا وتارة تختلف اختلافًا يسيرًا، إلا أن الثابت لدينا أن الاختلاف في تحديد العدد تبعه أيضًا اختلاف في تحديد الأسماء ولكن هذا لا يمنع من أن تأتي بعض القوائم متوافقة في أعدادها وأسمائها، من ذلك ما تجده عند عبد الله الزامل[١٥] وأحمد عبد الغفور عطار[١٦] (زاد اسمًا واحدًا وهو سبعان) وإبراهيم العبد المحسن[١٧] حيث أورد القائمة نفسها التي أوردها

(١٣) حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، ج ١، ص ٢١.

(١٤) البديوي، محمد، المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود، ص ٨٥.

(١٥) الزامل، عبد الله، أصدق البنود في تاريخ عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ط ١، ص ٥١.

(١٦) عطار، أحمد، صقر الجزيرة، مكة المكرمة، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ج ١، ص ٢٤٢.

(١٧) العبد المحسن، إبراهيم، تذكرة أولي النهى والعرفان، ج ١، ص ٣٤٧.

الأمير سعود بن هذلول[18] والتي ذكر أن عددهم يقارب الأربعين رجلاً.

أما إبراهيم آل عبد المحسن صاحب كتاب (تذكرة أولي النهى) فيذكر أن عدد المرافقين ستون ولكنه يعتمد في نهاية كتابه قائمة تضم اثنين وأربعين رجلاً وهو في ذلك ينقل عن الأمير سعود بن هذلول والزامل ويتبع في ذلك الترتيب نفسه الذي ورد عندهما.

أما الزركلي في كتابه شبه الجزيرة في عهد الملك عبد العزيز[19] فقد أورد الأسماء التي ذكرها عبد الوهاب فتال[20] والأمير سعود بن هذلول[21] وذكر أنه لا يرجح أيًا من الروايتين.

ومما سبق فإننا في هذه الدراسة سنعتمد على المصادر التي رجحت الرأي الأول، وأما المصادر التي رجحت الرأي الثاني فإننا سنعتمد عليها في إثبات الأسماء فقط التي سنرجحها وكذلك المصادر التي ترجح الرأي الثالث إذ إن ثلث المصادر أغفلت عددًا من الأسماء خاصة الذين بقوا في الشعيب لحفظ الجيش بوصفهم قوات احتياطية وهذا ما ذكره فؤاد حمزة[22] نقلاً عن الملك عبد العزيز نفسه حيث أبقى عشرين رجلاً عند الجيش وعندما أقبل على الرياض أبقى ثلاثة وثلاثين رجلاً منهم محمد بن عبد الرحمن الفيصل ودخل ومعه ستة رجال إلى الرياض.

---

(١٨) ابن هذلول، سعود، تاريخ ملوك آل سعود، الرياض، مطابع الرياض، ١٣٨٠ هـ، ص ٥٨.

(١٩) الزركلي، خير الدين، شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨٥ م، ط ٣، جـ ١، ص ٨٤.

(٢٠) فتال، عبد الوهاب، درب الانتصار، ص ١٤.

(٢١) ابن هذلول، سعود، تاريخ ملوك آل سعود، ص ٥٨.

(٢٢) حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، ص ٢١.

وهـذا الرأي يـذكره كثير من المؤرخين ويـرون أن المرافقين للملك كانـوا ستين رجلاً [٢٣] على نحـو ما نجـده في المصـادر التـالية : كتـاب «درب الانتصـار» ، وكتاب «من حياة الملك عبد العزيز» ، وكتاب «المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعـود» ، وكتـاب «توحيـد المملكـة العـربيـة السعـودية» ، ولـوحـة الخالـدين بالدارة [*].

فالفتـال صاحب كتـاب «درب الانتصار» يـورد الأسماء نفسها التي وردت في «لوحـة الخالدين» والتي وردت عند الأحيـدب صاحب كتـاب «من حياة الملك عبد العزيز» ولكن الفتال [٢٤] لم يذكر ضمن قائمتـه اسم عبد الله بن جلوي ومن المحتمل أنه سقط سهـوًا إذ إنه ذكره عند وقعـة المصمك ، أما البديـوي صاحب كتاب «المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود» [٢٥] فلم يزد على أنه ذكر الأسماء نفسها التي وردت عنـد الفتال والأحيدب ولوحـة الخالدين عدا اسم واحـد هو عبد العزيز بن جلوي ومن المحتمل أنه سقط سهوًا .

أما الأحيدب صـاحب كتاب «من حياة الملك عبد العزيز» فقـد أورد القائمة نفسها التي تضم الستين رجلاً عدا عبد العزيز بن جلوي .

---

(٢٣) حافظ وهبة ، المصـدر السابق ، ص ٢٤٤ ، الريحاني ، المصدر السـابق ص ١٢٤ ، الزركلي ، المصدر السابق ص ٨٨ ، عبد الله بن خميس مجلـة الدارة العدد الثاني السنة الثالثـة ص ١٠٥ ، الفتال ، المصدر السابق ص ٢٤ ، إبراهيم العبد المحسن ، المصدر السابق ج ١ ، ص ٣٢٧ ، البديوي ، المصدر السابق ص ٨٨ ، بيار روفـايل ، المصدر السـابق ص ١٦٦ ، أحمد عسة ، المصـدر السابق ص ٤٩ ، المختـار ، المصدر السابق ص ٣٦ ، الدار السعودية للموسوعات ، المصدر السابق ج ١ ، ص ٥٨ .

(*) هي لوحة تضم الستين من الرجـال الذين استردوا الرياض مع الملك عبد العزيـز وقد وضعت في قاعة الملك عبد العزيز التذكارية في الدارة .

(٢٤) فتال ، عبد الوهاب ، درب الانتصار ، ص ١٤ .

(٢٥) البديوي ، محمد ، المتوكل على الودود ، عبد العزيز آل سعود ص ٨٣ .

فيما عدا هذه المصادر الأربعة مضافًا إليها قائمة لوحة الخالدين الموجودة بدارة الملك عبد العزيز فإن المصادر اختلفت تارة واتفقت تارة أخرى في عدد الرجال من ذلك :

١ ـ ما ذكره المانع في كتابه «توحيد المملكة العربية السعودية» حيث ضمت قائمته ستة وخمسين منهم . . وأهم ما نلاحظه على قائمة المانع أنه ذكر أسماء لم ترد عند غيره أو هكذا تبدو عند الوهلة الأولى ولكن المحقق للأمر يمكن أن يرجح أن هذه الأسماء طرأ عليها بعض التصحيف بسبب ترجمتها من لغة إلى لغة أخرى على نحو ما نجده في اسم «محمد جماع» إذ ربما كان هو نفسه «محمد بن قماع» المذكور في بقية المصادر واسم «عبد الله بن شاطر الدوسري» إذ ربما كان الاسم محرفا عن «عبد الله بن شنار الدوسري» وهكذا .

٢ ـ لوحة الخالدين وهي اللوحة الموجودة في دارة الملك عبد العزيز والتي ضمت مجمل الأسماء التي وردت عند الفتال والأحيدب والبديوي كما ضمت واحدًا وخمسين اسمًا من قائمة المانع .

٣ ـ أما سعد بن عبد العزيز الرويشد ، فقد صنع بحثًا حول هذا الموضوع نفسه كان ضمن فعاليات المؤتمر العالمي عن تاريخ الملك عبد العزيز الذي انعقد في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية فذكر أن عددهم سبعة وأربعون (٤٧) رجلا ويمكن بعد ذلك القول إن الأسماء التالية هي الأسماء الأكثر ترجيحًا على غيرها مع ذكر المصادر التي ذكرتها .

١ ـ إبراهيم بن محيذيف[٢٦] .

---

(٢٦) الفتال ، المصدر السابق ص ١٩ ، الاحيدب ، المصدر السابق ص ١٠٥ ، البديوي ، المصدر السابق ص ٨٣ ، المانع ، المصدر السابق ص ٣٥٩ ، لوحة الخالدين .

٢ ـ إبراهيم النفيسي(٢٧)

٣ ـ ثلاب العجالين الدوسري(٢٨)

٤ ـ حترش العرجاني(٢٩)

٥ ـ حزام العجالين الدوسري(٣٠)

٦ ـ حشاش العرجاني(٣١)

٧ ـ زايد البقشي السبيعي(٣٢)

---

(٢٧) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق جـ ١ ـ ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٢٨) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، (ذكر العجانين بدلاً من العجالين) الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٢٩) الفتال، المصدر السابق ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٣٠) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، (ذكر العجانين بدلاً من العجالين) الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق جـ ١ ـ ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٣١) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٣٢) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، (ذكر زيد بدلاً من زايد)، لوحة الخالدين، (البقمي بدلاً من البقشي).

٨ ـ زيد بن زيد(٣٣)

٩ ـ سالم الأفيجح(٣٤)

١٠ ـ سعد بن بخيت(٣٥)

١١ ـ سعد جيفان(٣٦)

١٢ ـ سعد بن عبيد(٣٧)

١٣ ـ سعد بن هديب(٣٨)

---

(٣٣) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق جـ ١ ـ ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٣٤) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الاحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، (إضافة الارمخ بعد سالم) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٣٥) الفتال، المصدر السابق ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ج ١ ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٣٦) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥ (نجيفان بدلاً من جيفان) بديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، (نجيفان بدلاً من جيفان).

(٣٧) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٣٨) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

١٤ ـ سعود بن ناصر الفرحان آل سعود(٣٩)

١٥ ـ سعيد بن بيشان الدوسري(٤٠)

١٦ ـ سلطان (مملوك الملك عبد العزيز)(٤١)

١٧ ـ شايع بن شداد من آل محيميد السهول(٤٢)

١٨ ـ صالح بن سبعان(٤٣)

١٩ ـ صطام أبا الخيل المعرقب المطيري(٤٤)

---

(٣٩) الفتال، المصدر السابق ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق جـ ١ ــ ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٤٠) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق جـ ١ ــ ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق، المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٤١) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٤٢) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٤٣) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق جـ ١ ــ ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٤٤) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، (ذكر المطيري قبل المعرقب) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق جـ ١ ـ ص ٣٤٨، العطار المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد، ذكر سطام ص ٧.

• قسيمة اشتراك •

ارفق شيكاً مقبول الدفع ....

باسم دارة الملك عبد العزيز بالرياض/عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم: ....

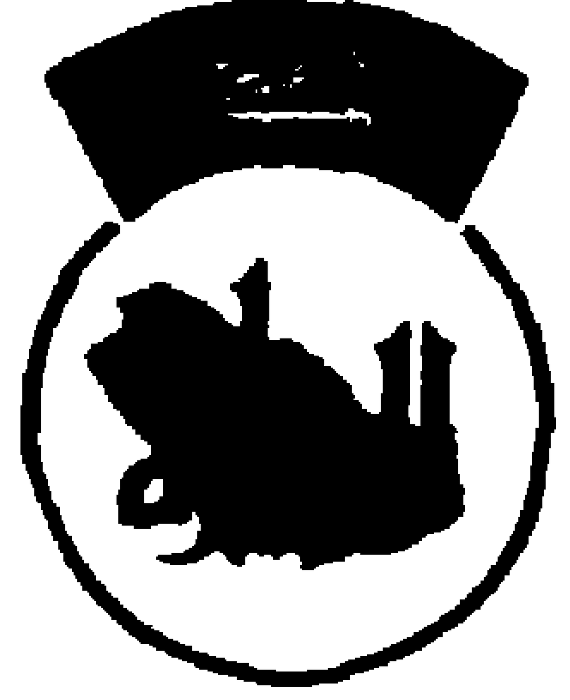
العنوان: ....

رقم التلكس أو الفاكس: .... ☎ ....

● الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

●● البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

●●● ٦ دولارات خارج البلاد العربية.



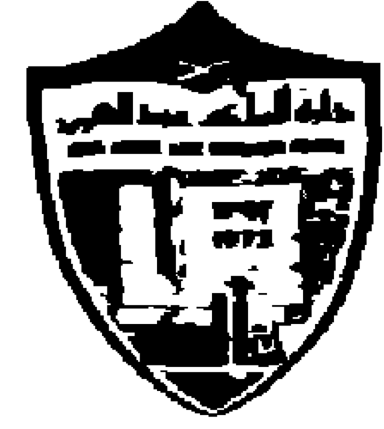
مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

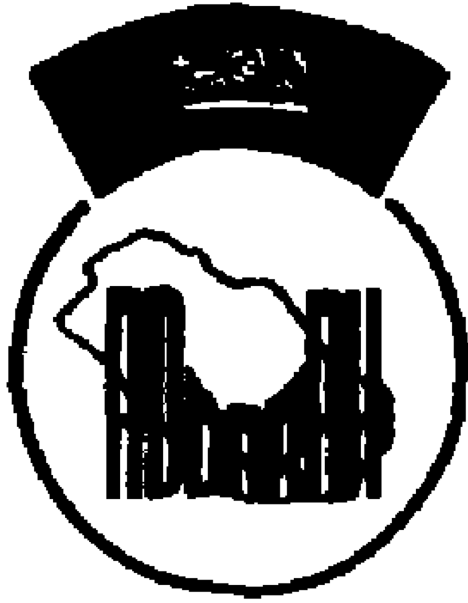
✉ ٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١

☎ ٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية





address:
King Abdulaziz Research Center
✉ 2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

Please bill me ....
check enclosed for $ ....
Name ....
Address ....
City .... Country ....
☎ .... Fax. ....

Annual Subscriptions

- • Saudi Arabia: **20** Riyals
- •• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **20**
- ••• Non Arab Countries: US **6$**

٢٠ ـ طلال بن عجرش(٤٥)

٢١ ـ عبد العزيز بن جلوي آل سعود(٤٦)

٢٢ ـ عبد العزيز بن عبد الله بن تركي آل سعود(٤٧)

٢٣ ـ عبد العزيز بن مساعد بن جلوي آل سعود(٤٨)

٢٤ ـ عبد اللطيف المعشوق(٤٩)

٢٥ ـ عبد الله أبو دريب السبيعي(٥٠)

---

(٤٥) الفتال، المصدر السابق ص ١٩ ، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥ ، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٤٦) الفتال، المصدر السابق ص ١٩ ، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨ ، الزامل، المصدر السابق ص ٥١ ، العبد المحسن، المصدر السابق جـ١ ، ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق م ١ ، ص ٢٤٢ ، لوحة الخالدين. ابن الرويشد ص ٧ .

(٤٧) الفتال، المصدر السابق ١٩ ، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤ ، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨ ، الزامل، المصدر السابق ص ٥١ ، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢ ، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧ .

(٤٨) الفتال، المصدر السابق ص ١٩ ، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤ ، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨ ، الزامل، المصدر السابق ص ٥١ ، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢ ، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧ .

(٤٩) الفتال، المصدر السابق ص ١٩ ، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥ ، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨ ، الزامل، المصدر السابق ص ٥١ ، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٢٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣ ، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧ .

(٥٠) الفتال، المصدر السابق ص ١٩ ، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥ ، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، (ابوديب) المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩ (ابوديب) لوحة الخالدين.

٢٦ ـ عبد الله بن جريس(٥١)

٢٧ ـ عبد الله الجطيلي(٥٢)

٢٨ ـ عبد الله بن جلوي آل سعود(٥٣)

٢٩ ـ عبد الله بن خنيزان(٥٤)

٣٠ ـ عبد الله بن شنار الدوسري(٥٥)

٣١ ـ عبد الله بن صنيتان آل سعود(٥٦)

---

(٥١) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٥٢) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٥٣) الفتال، المصدر السابق ص ٢٧، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٥٤) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٥٥) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، لوحة الخالدين.

(٥٦) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

٣٢ ـ عبد الله بن عثمان الهزاني(٥٧)

٣٣ ـ عبد الله بن عسكر(٥٨)

٣٤ ـ عبد الله بن مرعيد السبيعي(٥٩)

٣٥ ـ عبيد (أخو شعوا) الدوسري(٦٠)

٣٦ ـ عبيد بن صالح الملقب عويبيل(٦١)

٣٧ ـ فرحان آل سعود(٦٢)

---

(٥٧) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٥٨) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، (ذكر الملقب بالسيد)، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥ (الملقب بالسيد)، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣ لوحة الخالدين (الملقب بالسيد)، ابن رويشد ص ٧.

(٥٩) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، لوحة الخالدين.

(٦٠) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٦١) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن رويشد ذكر عبد الله ابن صالح ص ٧.

(٦٢) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، أبو هذلول، المصدر السابق ص ٤٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

٣٨ ـ فهد بن إبراهيم بن مشاري آل سعود(٦٣)

٣٩ ـ فهد بن جلوي آل سعود(٦٤)

٤٠ ـ فهد بن شعيل الدوسري(٦٥)

٤١ ـ فهد المعشوق(٦٦)

٤٢ ـ فيروز (مملوك الملك عبد العزيز)(٦٧)

---

(٦٣) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٦٤) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٦٥) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٦٦) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٦٧) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٣٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٨.

٤٣ ـ ماجد بن مرعيد السبيعي[٦٨]

٤٤ ـ محمد بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود[٦٩]

٤٥ ـ محمد بن قماع[٧٠]

٤٦ ـ محمد المعشوق[٧١]

٤٧ ـ محمد بن هزاع[٧٢]

٤٨ ـ محمد بن الوبير الشامري[٧٣]

---

(٦٨) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر ماجد بن تركي بن مرعيد ص ٨.

(٦٩) الفتال، المصدر السابق ص ١٧، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٦.

(٧٠) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠ (جماع)، لوحة الخالدين.

(٧١) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٧، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٢) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٨.

(٧٣) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣ (الشمري)، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين (الشامري).

٤٩ ـ مسعود المبروك(٧٤)

٥٠ ـ مسلم بن مجفل السبيعي(٧٥)

٥١ ـ مطلق بن جفال(٧٦)

٥٢ ـ مطلق بن عجيان(٧٧)

٥٣ ـ معضد بن خرصان الشامري(٧٨)

٥٤ ـ مناور العنزي(٧٩)

---

(٧٤) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٥) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول المصدر السابق ٥٨، الزامل المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٦) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٧٧) القتال، المصدر السابق ص ١٩ (عجيبان)، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣ (عجيبان) ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر العجيبان ص ٧.

(٧٨) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين (الشمري)، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٩) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، (ذكر مناور منار العنزي) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، (ذكر العزيز بدل العزي) المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين (منار بدل من مناور)، ابن الرويشد ص ٨.

٥٥ ـ منصور بن حمزة آل منصور(٨٠)

٥٦ ـ منصور بن فريج(٨١)

٥٧ ـ ناصر بن شامان(٨٢)

٥٨ ـ ناصر بن فرحان آل سعود(٨٣)

٥٩ ـ نافع الحربي(٨٤)

٦٠ ـ يوسف بن مشخص(٨٥)

---

(٨٠) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر منصور ابن محمد بن حمزة ص ٨.

(٨١) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٨.

(٨٢) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، (ذكر ناصر السبيعي المليجي بن شامان) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين أضافت (السبيعي المليجي)، ابن الرويشد ص ٨.

(٨٣) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر ناصر ابن سعود بن فرحان آل سعود ص ٧.

(٨٤) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٨٥) الفتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر يوسف بن صالح بن مشخص ص ٧.

أما من تسلقوا السور مع الملك عبد العزيز «يرحمه الله» فقد اختلفت الروايات حول عددهم وأسمائهم فيذكر فؤاد حمزة في كتابه (البلاد العربية السعودية) نقلاً عن لسان الملك عبد العزيز «بعد أن أقبلنا على البلاد أبقيت محمد أخي ومعه ٣٣ رجلاً من خويانا ومشينا ونحن ٧ رجال أنا وعبد العزيز بن جلوي وفهد وعبد الله بن جلوي وناصر بن سعود ومعنا المعشوق وسبعان من خدامنا».

أما الأستاذ محمد المانع فيذكرهم في كتابه توحيد المملكة العربية السعودية وهم:

١ ـ إبراهيم النفيسي.

٢ ـ سعد بن بخيت.

٣ ـ عبد العزيز الربيع.

٤ ـ عبد العزيز بن مساعد بن جلوي.

٥ ـ عبد الله بن جلوي.

٦ ـ فهد المعشوق.

٧ ـ محمد بن صالح بن شلهوب.

٨ ـ ناصر بن فرحان آل سعود.

وأخيراً فإن القول بأن عددهم ستون قول صحيح باعتبار من خرجوا مع عبد العزيز من الكويت قاصدين الرياض وأن من قال بأن عددهم أربعون فهو صحيح أيضًا باعتبار من دخلوا الرياض مع عبد العزيز فاتحين بمعنى أنه لم يدخل فيهم العشرين الذين تركهم عبد العزيز لحراسة الركائب والزاد.

وبالله التوفيق،،،،،

أسماء الرجال التي أشارت المصادر أنهم فتحوا الرياض مع ذكر المصادر التي أشارت إليهم

١ ـ إبراهيم بن محيذيف
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٢ ـ إبراهيم النفيسي
(الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال، ابن رويشد).

٣ ـ ثلاب العجالين الدوسري
(الفتال ذكر العجانين، الزركلي عن الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد).

٤ ـ حترش العرجاني
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٥ ـ حزام العجالين الدوسري
(الفتال ذكر العجانين، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد).

٦ ـ حشاش العرجاني
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع).

٧ ـ خليفة بن بديع
(ابن رويشد).

٨ ـ زايد البقشي السبيعي
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع ذكر زيد، الزركلي عن الفتال).

٩ ـ زيد بن زيد
(الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، البديوي، ابن رويشد، العبد المحسن، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال).

١٠ ـ سالم الأرفح الأفيجح
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
١١ ـ سعد بن بخيت
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البـديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
١٢ ـ سعد بن جيفان
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
١٣ ـ سعد بن عبيد
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).
١٤ ـ سعد بن هديب
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
١٥ ـ سعود بن ناصر الفرحان آل سعود
(الفتال، الأحيدب، البـديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، ابن هـذلول، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن الفتال، عطار).
١٦ ـ سعيد بن بيشان الدوسري
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البـديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
١٧ ـ سعيد بن سلطان الدوسري
(المانع).
١٨ ـ سلطان (مملوك عبد العزيز)
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
١٩ ـ شايع بن شداد من آل محيميد السهول
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع ذكر شويع، الزركلي عن الفتال).
٢٠ ـ صالح بن سبعان
(الفتال، ابن هـذلول، الأحيـدب، البديـوي، ابن رويشد، المانع، عطـار، العبد المحسن، الزامل عن ابن هذلول).

٢١ـ صطام أبا الخيل المطيري المعرقب
(الفتال ذكر سطام، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، ابن رويشد ذكر سطام، العبد المحسن، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٢٢ـ طلال بن عجرش
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٢٣ـ عبد العزيز بن جلوي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٢٤ـ عبد العزيز الربيع
(المانع).

٢٥ـ عبد العزيز بن عبد الله بن تركي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال).

٢٦ـ عبد العزيز بن مساعد بن جلوي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٢٧ـ عبد اللطيف المعشوق
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٢٨ـ عبد الله أبو دريب السبيعي.
(الفتال، الأحيدب، البديوي ذكر أبو ديب، المانع ذكر أبو ديب).

٢٩ـ عبد الله بن جريس
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، المانع، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٣٠ـ عبد الله الجطيلي
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٣١ـ عبد الله بن جلوي آل سعود

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، المانع، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن الفتال).

٣٢ـ عبد الله بن خنيزان

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٣٣ـ عبد الله بن شاطر الدوسري

(المانع قد يكون هو عبد الله بن شنار الدوسري).

٣٤ـ عبد الله بن شنار الدوسري

(الفتال، الأحيدب، البديوي، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).

٣٥ـ عبد الله بن صنيتان آل سعود

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٣٦ـ عبد الله بن عبيد

(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).

٣٧ـ عبد الله بن عثمان الهزاني

(الفتال، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، المانع، الزركلي عن الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول).

٣٨ـ عبد الله بن عسكر (الملقب بالسيد)

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٣٩ـ عبد الله بن مرعيد السبيعي

(الفتال، الأحيدب، البديوي، الزركلي عن الفتال).

٤٠ـ عبيد (اخو شعوا) الدوسري

(الفتال، البديوي، الأحيدب، المانع، الزركلي عن الفتال).

٤١ ـ عبيد بن صالح الملقب عويبيل
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد ذكره عبد الله بن صالح، الزركلي عن الفتال).

٤٢ ـ فرحان آل سعود
(الفتال، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن هذلول، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٤٣ ـ فلاج بن شنار الدوسري
(ابن هذلول، البديوي، العبد المحسن، عطار، الزركلي عن ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول).

٤٤ ـ فهد ابن إبراهيم المشاري آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٤٥ ـ فهد بن جلوي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٤٦ ـ فهد بن شعيل الدوسري
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٤٧ ـ فهد بن معمر
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).

٤٨ ـ فهد بن الوبير الشامري
(ابن هذلول، العبد المحسن، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).

٤٩ ـ فهد المعشوق
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، المانع، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٥٠ ـ فيروز (مملوك الملك عبد العزيز)
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٥١ ـ ماجد بن مرعيد السبيعي
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد ذكر ماجد بن تركي بن مرعيد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٢ ـ محمد بن شعيل
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).

٥٣ ـ محمد بن صالح بن شهلوب
(المانع).

٥٤ ـ محمد بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود
(الفتال، ابن هذول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٥ ـ محمد بن قماع
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع ذكر جماع، الزركلي عن الفتال).

٥٦ ـ محمد المعشوق
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٧ ـ محمد بن هزاع
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٨ ـ محمد بن الوبير الشامري
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٥٩ ـ مسعود المبروك
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٦٠ـ مسلم بن مجفل السبيعي
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البـديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٦١ـ مطلق بن جفال
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٦٢ـ مطلق بن عجيان
(الفتـال والبديـوي وابن رويشد ذكـروا ابن عجيبـان، الأحيدب، العبـد المحسن، عطار، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٦٣ـ مطلق المغربي
(الزامل عن ابـن هذلول، الـزركلي عن ابن هذلـول، العبد المحسن، ابن هـذلول، عطار، ابن رويشد ذكر المغيربي.

٦٤ـ معضد بن خرصان الشامري
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البـديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول، عطار).

٦٥ـ مناور العنزي
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).

٦٦ـ منصور بن حمزة آل منصور
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٦٧ـ منصور بن فريج
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البـديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول، المانع).

٦٨ـ منصور بن محمد بن حمزة
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، لعله هو منصور بن حمزة آل منصور السابق الذكر).

٦٩ـ ناصر بن سعود الفرحان آل سعود
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول).

٧٠ ـ ناصر بن شامان

(الفتال، ابن هذلـول، عطار، البديوي، العبد المحسن، الـزامل عن ابن هذلول، الـزركلي عن الفتـال، ابن رويشـد ذكـر نـاصر بن عبـد الله بن شـامـان المليحي، الأحيدب ذكر ناصر السبيعي المليحي بن شامان).

٧١ ـ ناصر بن فرحان آل سعود

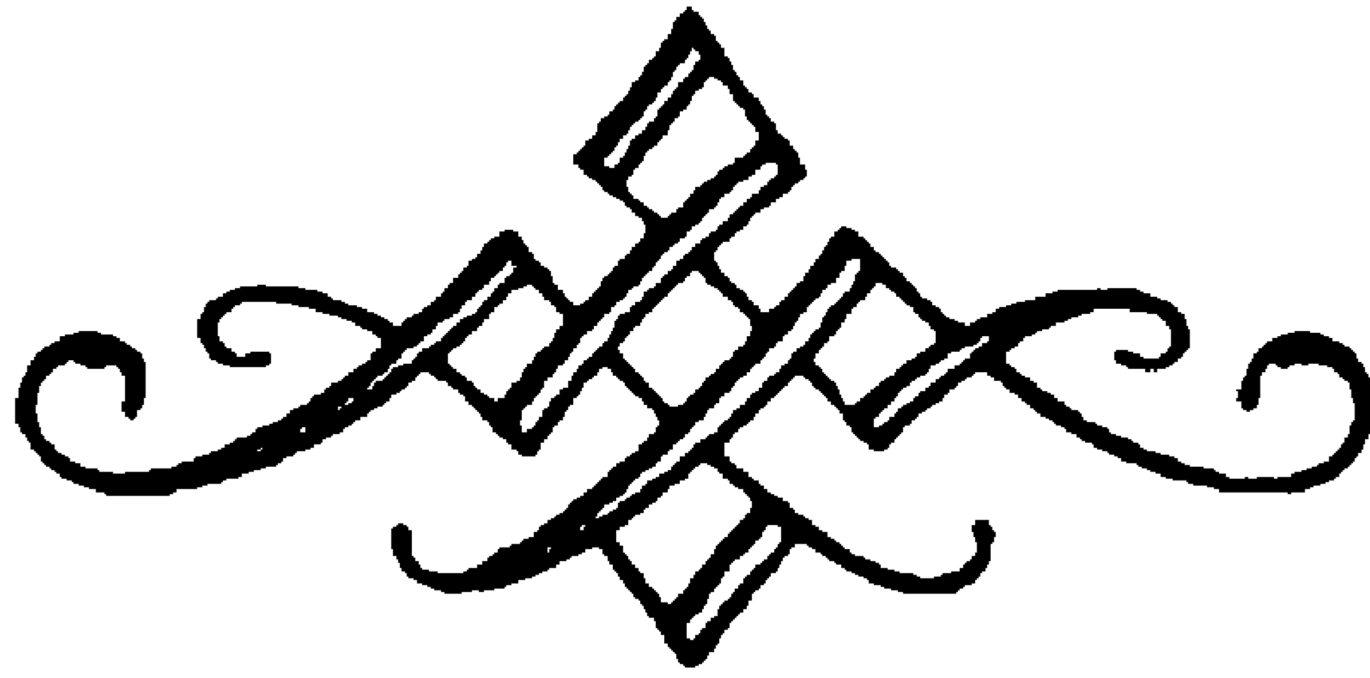
(الفتـال، الأحيدب، البـديـوي، المانع، الزركلي عن الفتـال، لعلـه هو نـاصر بن سعود الفرحان آل سعود السابق الذكر).

٧٢ ـ نافع الحربي

(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).

٧٣ ـ يوسف بن مشخص

(الفتال، الأحيدب، ابن هذلول، البديوي، العبد المحسن، عطار، المانع، الزركلي عن الفتـال، الـزامل عن ابن هـذلـول، ابـن رويشـد ذكـر يـوسف بن صـالح بن مشخص).



المصادر والمراجع:

١ - الأحيدب، عبد العزيز، من حياة الملك عبد العزيز، الرياض، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ط ١، ص ١٠٤.

٢ - البديوي، محمد، المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٧ هـ، ط ١، ص ٨١.

٣ - حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، ١٣٨٨هـ، ط ١، ج ١، ص ٢١.

٤ - روفايل، بيار، صقر الصحراء، بيروت، دار منشورات حمد ومحيو، ١٩٧٢ م، ط ١، ص ١٧٢.

٥ - الريحاني، أمين، تاريخ نجد وملحقاتها، الرياض، بيروت، منشورات الفاخرية ودار الكاتب العربي ١٩٨١ م، ط ٥، ص ١٢٣.

٦ - الزامل، عبد الله، أصدق البنود في تاريخ عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ط ١، ص ٥١.

٧ - الزركلي، خير الدين، شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٥ م، ط ٣، ج ١، ص ٨٤.

٨ - العبد المحسن، إبراهيم، تذكرة أولي النهى والعرفان بإيام الله الواحد الديان وذكر حوادث الزمان، الرياض، مؤسسة النور، ط ١، ج ١، ص ٣٢٧.

٩ - عسه، أحمد، معجزة فوق الرمال، بيروت، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ج ١، ص ٢٤٢.

١٠ - عطار، أحمد، صقر الجزيرة، مكة المكرمة، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ج ١، ص ٢٤٢.

١١ - فتال، عبد الوهاب، درب الانتصار، بيروت، المؤلف، ١٣٨٥ هـ، ص ١٤.

١٢ - المانع، محمد، توحيد المملكة العربية السعودية، ترجمة د. عبد الله العثيمين، الدمام، مطابع المطوع ١٤٠٢ هـ، ص ٣٦٥.

١٣ - المختار، صلاح الدين، تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، بيروت، دار مكتبة الحياة ١٣٧٦ هـ، جـ ٢، ص ٣٤.

١٤ - ابن هذلول، سعود، تاريخ ملوك آل سعود، الرياض، مطابع الرياض، ١٣٨٠ هـ، ص ٥٨.

١٥ - وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧، ط ٥، ص ٣٧٢.

الدوريـــات:

١ ـ ابن خميس، عبد الله، مجلة الدارة، السنة الثانية، ص ١٠٥.

٢ ـ ابن رويشد، سعد، جريدة الجزيرة العدد ٧٦٦٧ في ٩/ ٤/ ١٤١٤ هـ، ص ١٣.



ببليوجرافيا المملكة العربية السعودية
في عهد الملك عبد العزيز

إعداد: د. فهد بن عبد الله السماري
عرض: أ. ناصر بن فارس الخضيري

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. فمن خلال عملي في مكتبة دارة الملك عبد العزيز وهي مكتبة متخصصة أنشئت للإسهام في تحقيق أهداف الدارة، ومن أهم تلك الأهداف خدمة تاريخ المملكة العربية السعودية وبالتالي فإن تأمين المصادر والمراجع التي تخدم هذا الهدف وتيسير وصول الباحثين إليها والاستفادة منها هي من أهم أهداف المكتبة.

ومن خلال عملي فقد لمست الحاجة الماسة لوجود ببليوجرافيا متخصصة شاملة لتاريخ المملكة في عهد الملك عبد العزيز تعين المختصين في المكتبات وكذلك الباحثين في تاريخ المملكة وتيسر لهم الوصول إلى المصادر والمراجع في هذا المجال، كما توفر لهم الكثير من الجهد والوقت؛ وهذا ما دفعني إلى استعراض ببليوجرافيا المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز وتقديمها لقارئ مجلة الدارة.

الببليوجرافيا من إعداد الـدكتور فهـد بن عبد الله السماري من مـواليد مـدينة الرياض ١٣٧٧هـ حاصل على درجة الدكتوراه في التـاريخ الحديث من جامعة كاليفـورنيا ـ ريفرسايـد ـ الـولايات المتحدة الأمـريكية. ويشغل وظيفـة عميد البحث العلمي ومدير مركز البحوث في جـامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ويعمل أستـاذاً مساعـداً بكلية العلـوم الاجتماعية ـ قسم التاريخ والحضـارة في الجامعة نفسها ويرأس تحرير مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود وعضو في العديد من اللجان والجمعيات العلميـة خاصة التاريخية منها ولـه عدة بحوث ومقالات علمية منشورة وكذلك عدة مؤلفات منها:

(١) أزمة الخليج العربي: دراسة في الخلفية التاريخية والعوامل السياسية.

(٢) العمل الإسلامي في أوروبا الشرقية: التحديات والمستقبل.

(٣) المسلمون في البوسنة والهرسك من مآسي الماضي إلى معاناة اليوم.

ببليوجرافيـا المملكة العربية السعوديـة في عهد الملك عبد العزيز ببليـوجرافيا حصريـة شـاملـة لمعظم المواد المكتوبـة «المنشـورة وغير المنشـورة» من المؤلفـات والرسـائل الجامعية والمقالات العلميـة والوثائق والبحـوث والمطبوعات الـرسمية التي تهتم بـالجوانب التـاريخيـة والسيـاسيـة والاجتماعيـة والثقـافيـة والتعليميـة والفكريـة والصحية والتنمـوية للمملكة العـربية السعـودية في عهـد الملك عبد العـزيـز، ونطـاقهـا الزمني مـن بدايـة الـدور السعـودي الثـالث حتى إصـدار الببليوجرافيا عام ١٤١٤هـ. وقد أشار الـدكتور فهد السماري معد الببليوجرافيا في المقدمة إلى وجـود بعض المواد التي شملتها الببليوجرافيـا رغم أنها صدرت في فترة زمنيـة سابقـة لهذا النطـاق الـزمني وذلك لأهميتها حيث تعـد من المصـادر

الرئيسة لموضوع الببليوجرافيا، كما شملت مواد؛ بعدة لغات مثل الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والهولندية والأردية، وتمت ترجمة عناوين هذه المواد إلى العربية تيسيراً للباحثين.

وقد استعرض الدكتور السماري الأسباب التي دفعته لإعداد هذه الببليوجرافيا، أهمها الحاجة المستمرة إلى إصدار الأعمال الحصرية الشاملة وذلك لتزايد وغزارة الإنتاج الفكري عن تاريخ الملك عبد العزيز، والحاجة إلى متابعته وحصره. وكذلك زيادة اهتمام الباحثين والمؤرخين بتلك الفترة وحاجتهم إلى توافر وسائل البحث العلمي من الببليوجرافيات الشاملة المتخصصة لتلافي الازدواجية في اختيار الموضوعات، ومعرفة الموضوعات التي لم يتم بحثها سابقاً. وكذلك ضرورة إبراز الإنتاج الفكري باللغات الأجنبية التي تتعلق بتاريخ الملك عبد العزيز ليكون العمل شاملاً لجميع الإنتاج الفكري لتلك الفترة.

كما استعرض الدكتور السماري في مقدمة الببليوجرافيا العديد من الدراسات الحصرية المتعلقة بالموضوع منها:

- المملكة العربية السعودية: دراسة ببليوجرافية إعداد شكري العناني وهي ببليوجرافية اختيارية مشروحة لمعظم ما ألف عن المملكة العربية السعودية.
- مؤلفات ومراجع عن المملكة العربية السعودية تأليف يحيى ساعاتي وعبد الله الحمدان وهي أيضاً ببليوجرافية مختارة ومختصرة.
- كتاب ببليوجرافيا عن تاريخ الملك عبد العزيز ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- أضواء على أسماء بعض الكتب التي تناولت سيرة الملك عبد العزيز آل سعود. محمد عبد الله الحمدان دراسة نشرت في مجلة الدارة.

- فهرس المؤلفات المختارة عن الملك عبد العزيز آل سعود - جامعة الملك سعود.

دليل مقتنيات قاعة الملك عبد العزيز - جامعة الملك سعود.

- فهرس قاعة الملك عبد العزيز بمكتبة الملك عبد العزيز العامة - مكتبة الملك عبد العزيز العامة.

- قائمة ببليوجرافية مختارة من مكتبة دارة الملك عبد العزيز عن الجزيرة العربية - دارة الملك عبد العزيز.

ومن خلال استعراض الببليوجرافيا يتضح مدى الجهد الذي بذل في إعدادها ومدى شموليتها لمعظم الإنتاج الفكري الذي تناول المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز منذ قيام الدولة السعودية الثالثة حتى عام ١٤١٤هـ رغم غزارة هذا الإنتاج نظراً لأهمية الحدث نفسه وهو توحيد المملكة العربية السعودية على يد الملك عبد العزيز وما صاحب ذلك من جهود عسكرية وسياسية، بالإضافة إلى أهمية المنطقة نفسها للعالم الإسلامي، حيث هي مهد الرسالة وأرض الحرمين الشريفين. وأهميتها العالمية لموقعها الاستراتيجي، ولما حباها الله سبحانه وتعالى به من ثروات طبيعية وفي مقدمتها النفط.

وقد بلغت مواد هذه الببليوجرافيا «٢٣٨٦» مادة و(٥٤٠) إحالة، وتم عمل كشاف بالعنوان رتبت فيه العناوين هجائياً، وكشاف آخر بأسماء المؤلفين مرتب هجائياً حسب الاسم الأخير للمؤلف، وتم عمل كشافين آخرين للمواد

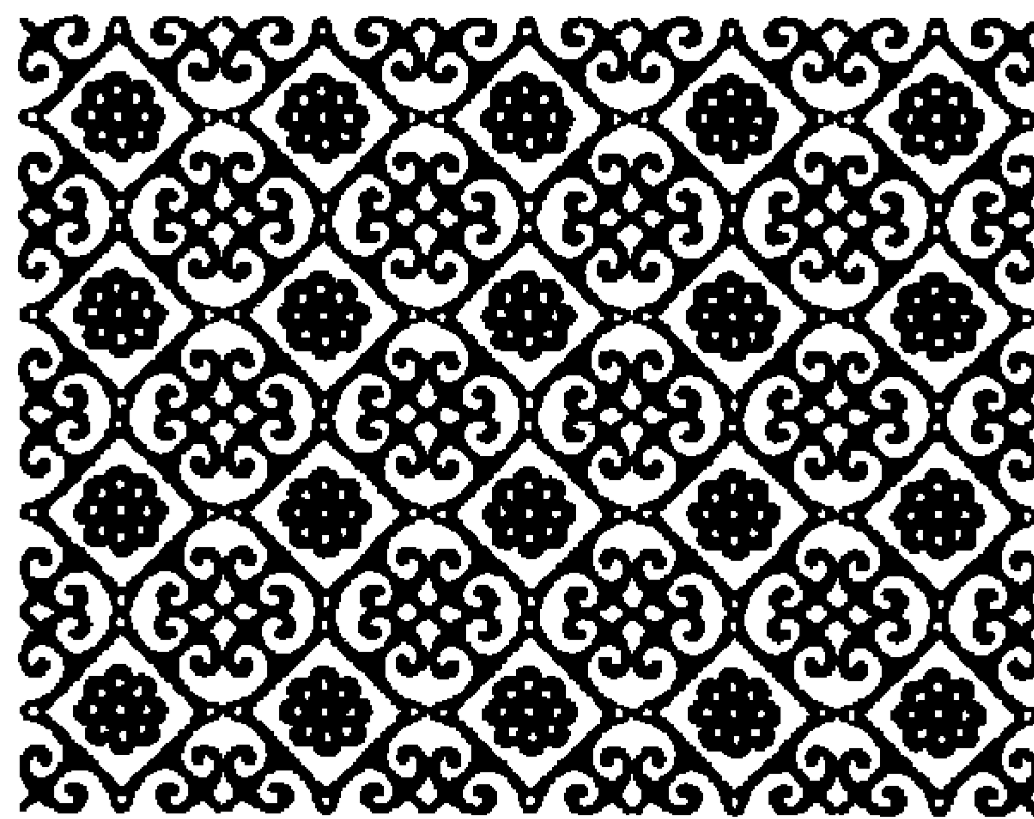
الأجنبيـــة، أحـــدهما للعنـــوان والآخـــر بأسماء المؤلفين، وتـم تصنيف مـــواد البيليوجـرافيا وفق تصنيف خـاص وضعه معـد البيليوجرافيـا، حيث تم تقسيم البيليوجرافيا إلى موضوعات رئيسة مـرتبطة بالنواحي التاريخية في معظم المجالات المتعلقة بالمملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز، وكانت وجهة نظر الدكتور السماري في ذلك التصنيف بأنه وضعه تسهيلاً للباحثين، واعتقد أنه لو وزعت موضوعـات البيليوجرافيا وفق أحد التصانيف العـالمية المتبعة في تصنيف المكتبات مثل تصنيف ديوي العشري لكانت الفائدة أعم، إذ إن هذه التصانيف هي اللغـة المشتركة بين المختصين في المكتبـات والبـاحثين. ومن إيجابيات هـذه البيليوجـرافيا أنه تم تحديد نـوع كل مادة يشملها الموضوع الـواحد من حيث هي مخطوطة أو كتاب أو رسالة جامعية أو غيرها.

ولا شك أن بيليوجرافيـا المملكة العربية السعودية في عهد الملـك عبد العزيز بيليوجرافيا مميزة قدمت خـدمة عظيمة للمكتبات والباحثين والمؤرخين في تاريخ المملكة، ولـو كانت بيليـوجرافيا مشروحـة لكانت الفـائدة أشمل وأكمل، وقد أشـار معـد البيليـوجـرافيـا إلى أهميـة ذلك حيث أشـار إلى عـزمـه على إخـراج بيليوجرافيا مشروحـة تشمل تاريخ المملكة العربية السعوديـة منذ تأسيس الدولة السعودية الأولى حتى نهاية عهد الملك عبد العزيز.

ويسرني في نهاية هذا العرض أن أقدم للقارئ الكريم موضوعات البيليوجرافيا موضحاً بجانب كل موضـوع عـدد مـــواده وكذلك عدد الإحالات الخاصـة بـه والله ولي التوفيق.

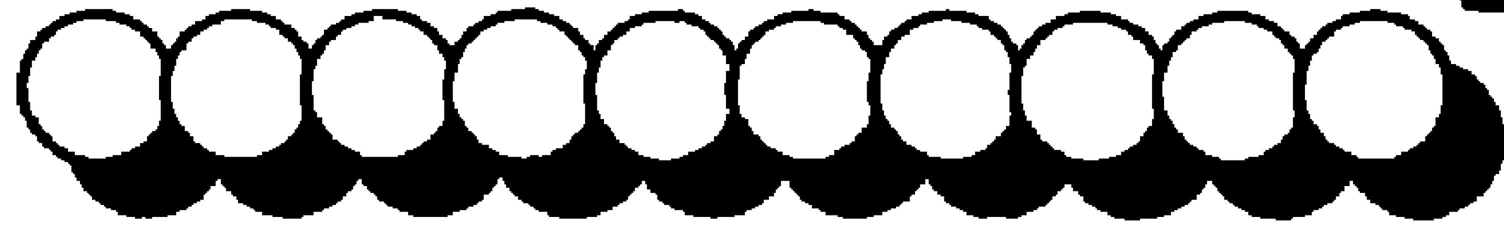
موضوعات الببليوجرافيا

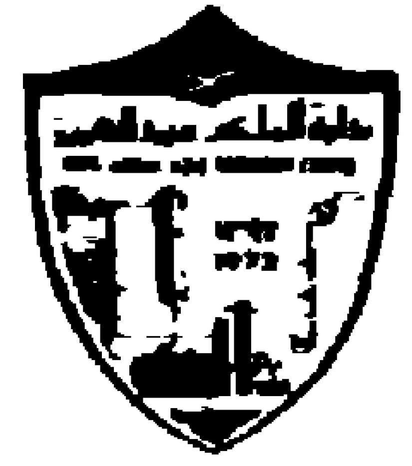
العلاقات الخارجية ـ اليمن	٣٩	
المجتمع	٦٦	٣٥
المصادر والوثائق	٥٣	١٣
الملك عبد العزيز ـ حياته وشخصيته	١٩٤	٥٥
الملك عبد العزيز ـ خطب وأحاديث	٧	
الملك عبد العزيز ـ رحلات	٥	١
المؤرخون	١٤	
النفط ـ أرامكو	١٧	٤
النفط ـ اكتشاف وامتيازات	٣٥	
النفط ـ تطور وآثار	٤٢	٢٤



قاعة الملك عبد العزيز التذكارية

إعداد:
أ. هشام عبد الكريم الثقير، أمين القاعة
أ. عبد الله سعود العتيبي، أمين المتحف
دارة الملك عبد العزيز بالرياض





أنشئت دارة الملك عبد العزيز تخليداً لذكرى عاهل الجزيرة العربية المغفور له جلالة الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود مؤسس المملكة العربية السعودية، وباعث نهضتها مجدد مجد العرب وحامي حمى الإسلام. أنشأها المغفور له جلالة الملك فيصل بن عبدالعزيز بالمرسوم الملكي الكريم رقم م/ ٤٥ ـ الصادر بتاريخ ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ لتكون دارة للبحث في تاريخ المملكة وجغرافيتها وآدابها وآثارها الفكرية والعمرانية.

وتعنى الدارة بصفة عامة بتاريخ المملكة، وبصفة خاصة تاريخ الملك عبد العزيز إبرازاً للأعمال العظيمة التي أنجزها جلالته، وأعاد بها الدولة التي أقامها على التوحيد أمير الدرعية محمد بن سعود بن محمد بن مقرن والإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب «١١٥٨هـ ـ ١٧٤٥م».

والدارة نمط جديد من أنماط العمل العلمي المتطور الذي يساير حركة التقدم الفكري العالمية ويتفاعل معها أخذاً وعطاء. وتوفر الدارة للباحثين

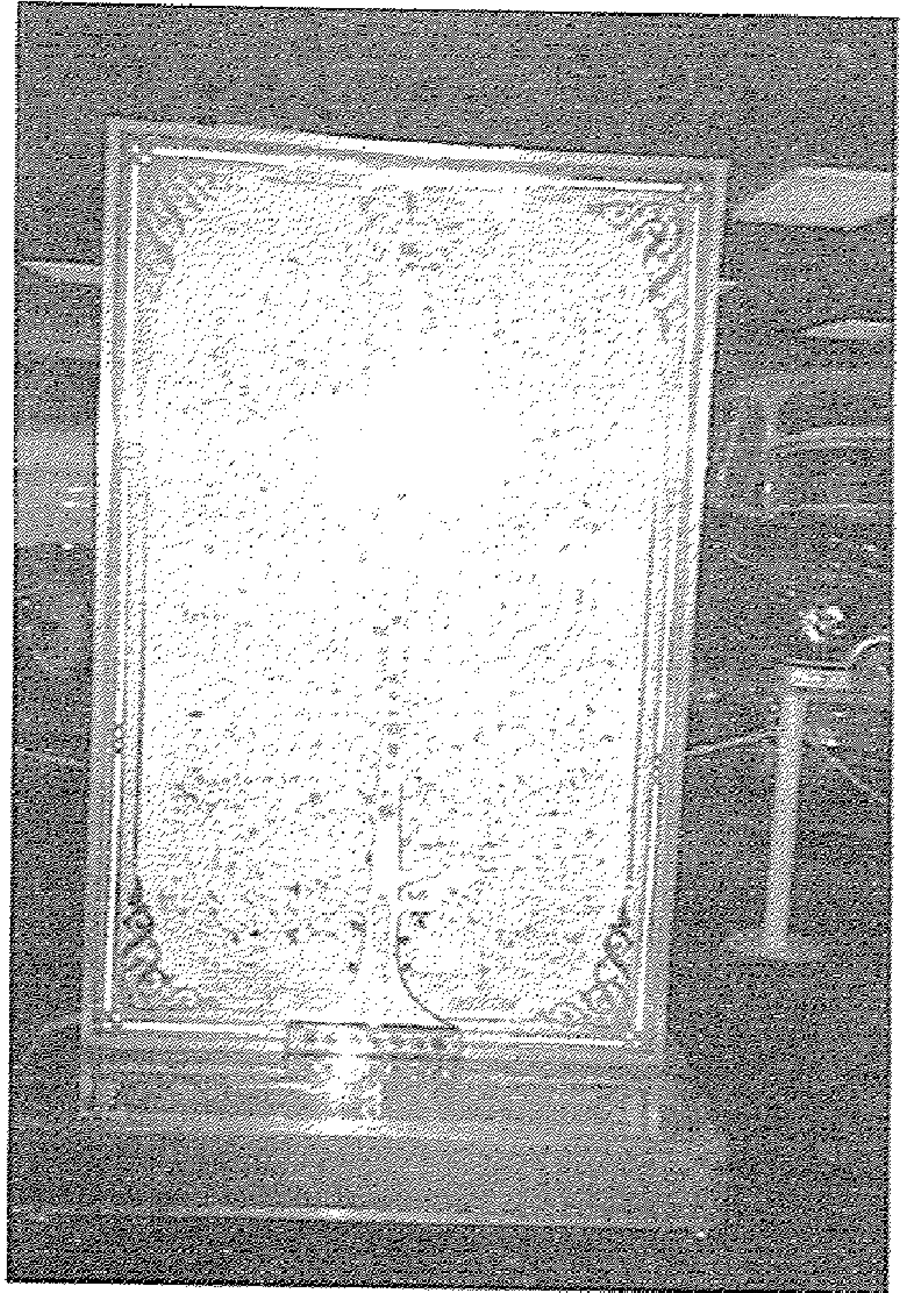
الـوثائق والمراجع والمصـادر والمخطوطـات وتراجم العلماء والفقهـاء والمؤرخين. وتحرص الدارة على كل ما من شأنه تزويد الباحثين بكل جديد من المواد العلمية بـاللغة العـربية وغيرهـا من اللغـات. وهي ترحب بجهـود الباحثين في تـاريخ الـدولة وتـاريخ العرب وتـاريخ الإسـلام. وتعقد الصـلات بينها وبين هيئـات البحث الأخـرى، وتتبـادل معها البحـوث والـوثـائق والآراء والخبرات. وتحظى الدارة بـرعاية خـادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبـد العزيز أيـد الله ملكه بالعز والتمكين وأبقاه ذخراً للعلم، وعناية صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله ابن عبد العزيز ولي عهد المملكة وسمو النائب الثاني.

وللـدارة مجلس إدارة يـرأسـه صـاحب المعـالي وزيـر التعليم العـالي الأستـاذ الدكتور خـالد بن محمد العنقري. وتحظـى الدارة منه بالعنايـة والاهتمام والدعم والمؤازرة والتشجيع.

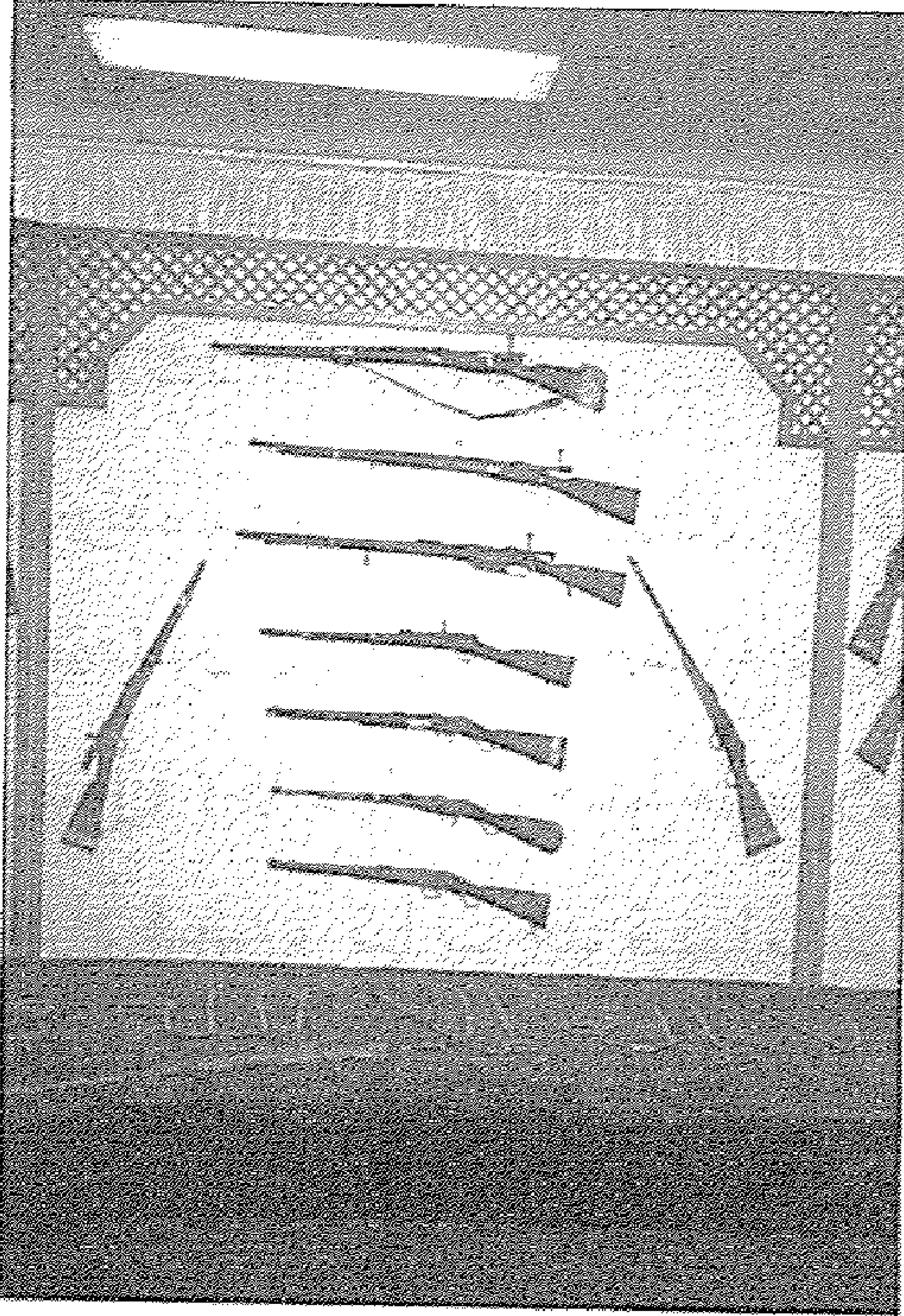
وتضم الدارة «قاعة الملـك عبد العزيز التذكارية» وهي مفتـوحة للزوار حيث يشاهدون فيها مختصراً لتـاريخ الدولة السعودية ومراحلهـا الثلاث ممثلة بخرائط وصور؛ وكذلك صـوراً من مراسلات الملك عبد العـزيز «طيب الله ثراه» لبعض أفراد شعبه، كما يـوجد فيهـا بعض مقتنياتـه الخاصـة التي أهديت للـدارة من بعض أصحاب السمـو الأمراء، حيث يشاهد الـزائر مكتبة خاصة بـالملك عبد العزيز تضم ١٥٥١ كتاباً في شتى العلوم والمعرفـة كما يوجد له سيارتان كاديلاك مـوديل ٤٩، ١٩٥١م بـالإضـافـة إلى مصـاحـف وتقـاويـم وبعض مـلابسـه ومقتنيات شتى.

وتضـم القاعـة أيضاً لـوحات فنية لـلآثار والأمـاكن التي شهدت جـانباً من مراحل كفاحه وبطولاته.

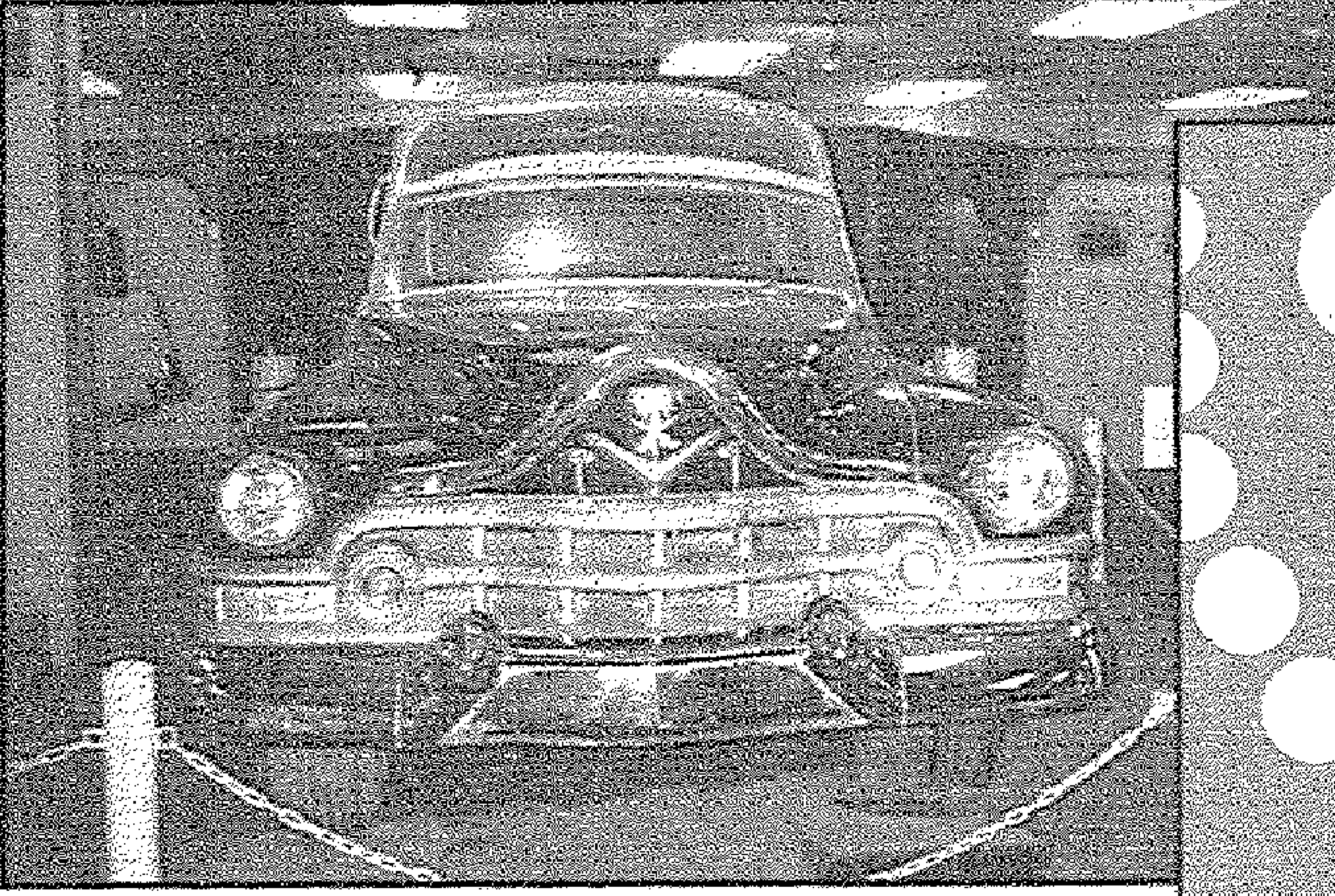
كما يشاهـد الزائر توسعـة إضافية للقـاعة التذكـارية حيث أضيف لها بعض الأسلحة القـديمة والمقتنيـات التي كانـت تستخدم في عهد الملـك عبد العـزيز بالإضافة إلى مجموعة نادرة من طوابع المملكة العربية السعودية منذ نشأتها حيث أشرف على هذه الإضـافات أمين عام الـدارة المكلف الدكتور طـامي بن هديف البقمي بارك الله جهوده في خدمة الدارة وأبلغها غاية ما يرجوه لها من النجاح .



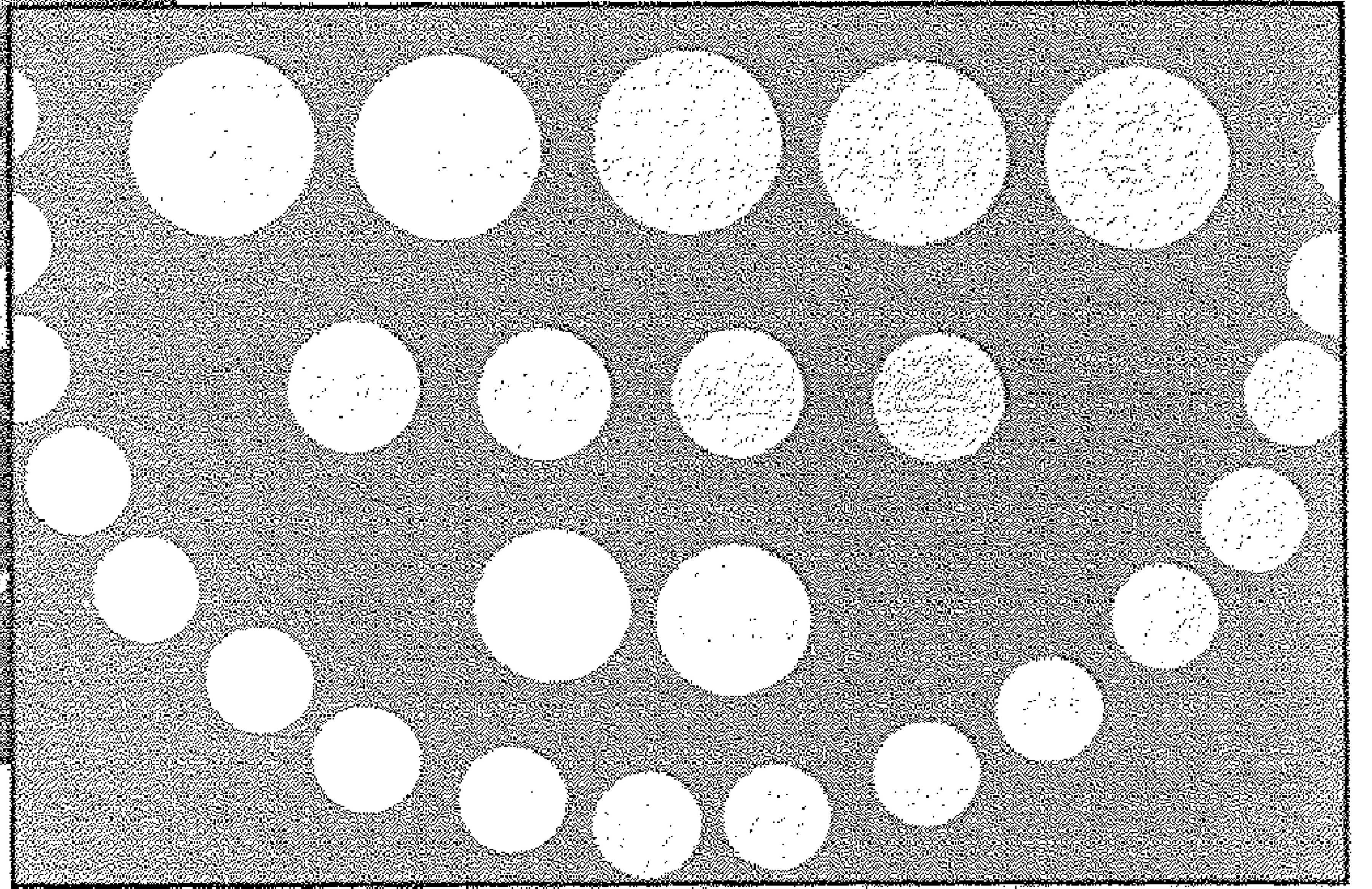
١ ـ شجرة آل سعود.



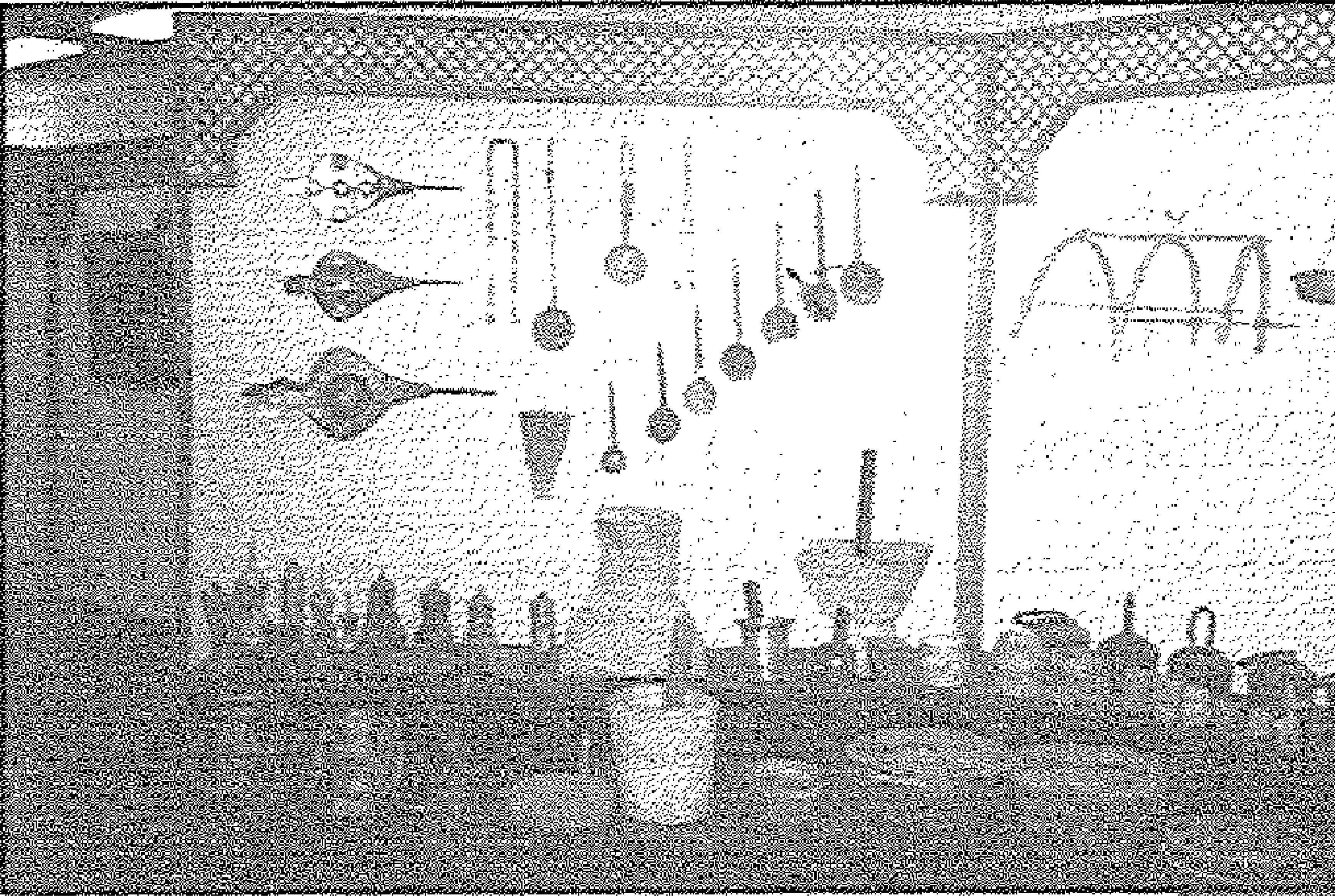
٢ ـ منظر لمجموعة من البنادق



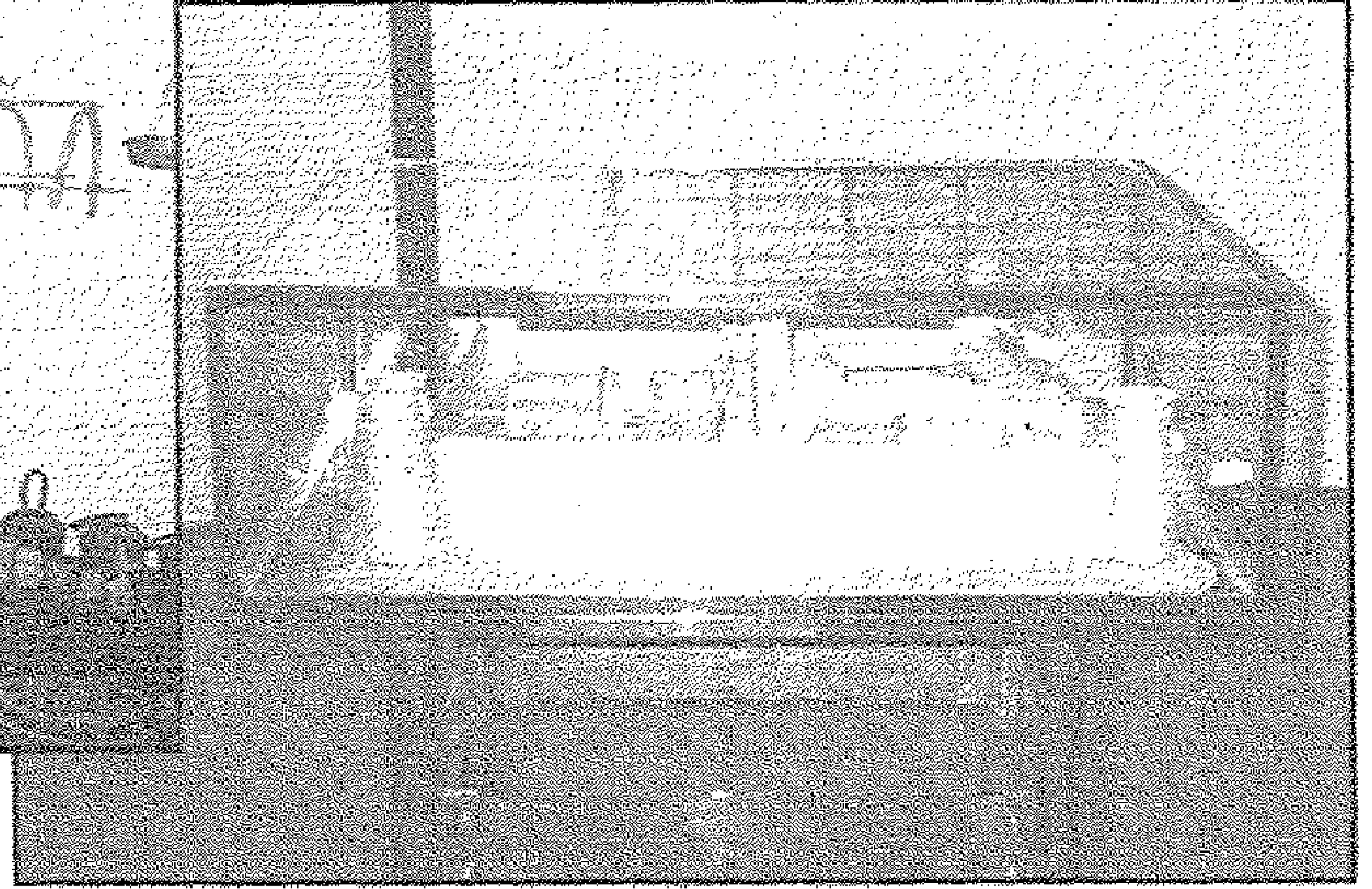
٤ ـ سيارة الملك عبد العزيز نوع «كاديلاك م٥١»



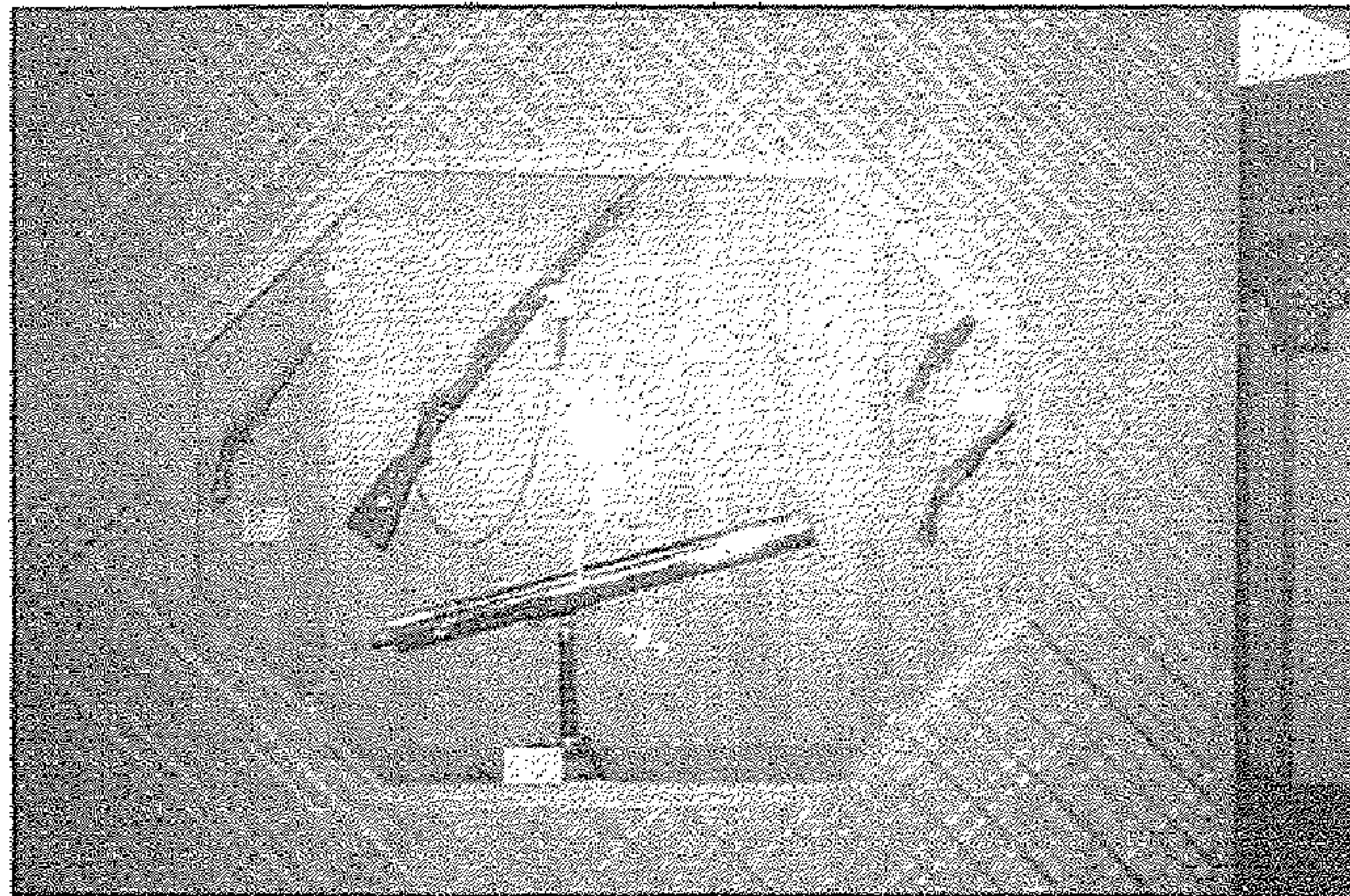
٣ ـ مجموعة من العملات الذهبية القديمة



٦ ـ بعض الأدوات من تراث المملكة العربية السعودية



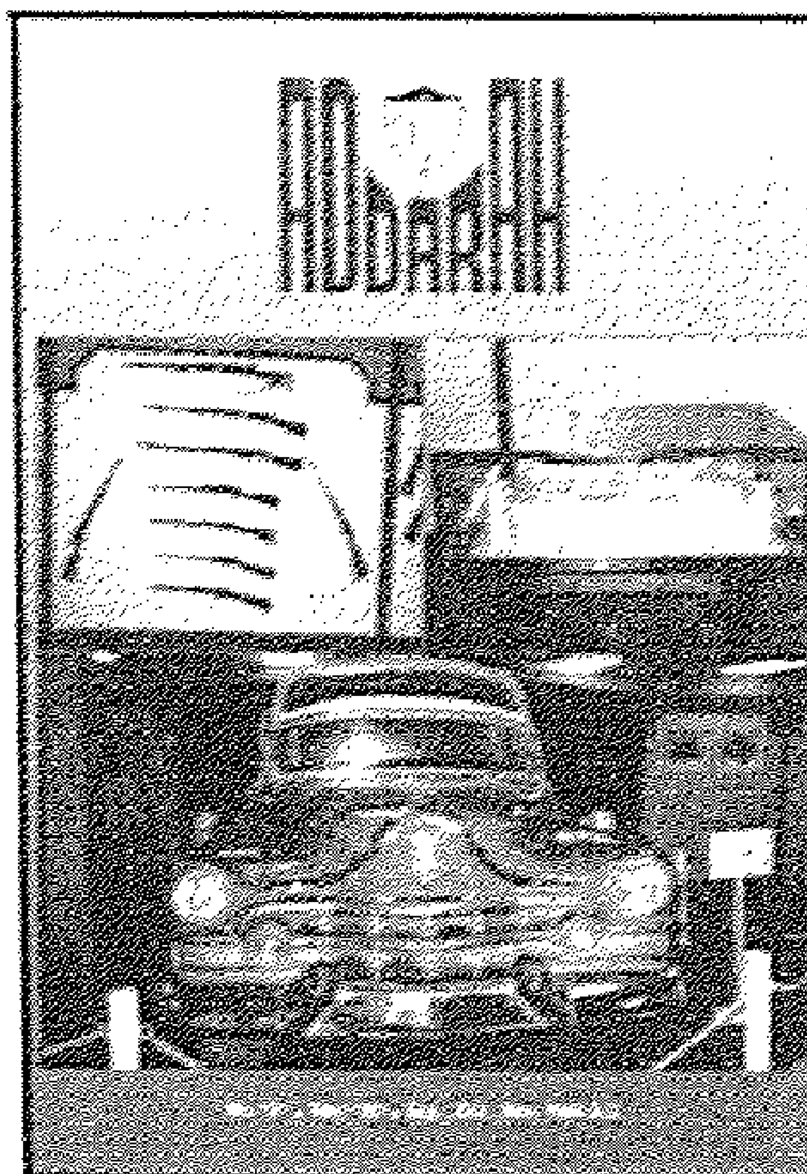
٥ ـ مجسم لقصر المصمك



٧ ـ جانب لإحدى (الفترينات) المحتوية على مقتنيات خاصة بالملك عبد العزيز

The writer's views do not neccessarily reflect those of the magazine

- **Articles are technically regardless of the writer's prestige.**
- **Articles can not be returned to authors whether published or not.**


Cover Picture:

PRICE PER ISSUE

Saudi Arabia:	**5 Riyals**	**Morocco :**	**7 Dirhams**
U.A.E.:	**7 Dirhams**	**Tunisia:**	**700 Millimes**
Qatar:	**7 Riyals**	**Non - Arab**	
Egypt:	**70 Piastres**	**Countries:**	**1 $**

ANNUAL SUBSCRIPTIONS

Saudi Arabia:	**20 Riyals**
Arab Countries:	**The equivalent of 4 issues prices: SR 20**
Non - Arab Countries:	**6. $**

SUBSCRIPTIONS

Subscriptions should be directed to King Abdullaziz

DISTRIBUTORS

Saudi Arabia : Khazindar Co. For Distribution Advertising

Abu Dhabi : Al - Manhal Library	3778. Abu Dhabi	323011
Dubai: Dar Al-Hikma Library.	2007. Dubai	228552
Qatar: Dar- Al-Thaqafa.	323. Duha	413180
Bahrain: Al-Hilal Distributing Est.,	224. Manama	262026
Egypt: Al-Ahram Distributing Est.	Al Gala'a Street. Cairo	755500
Tunisia: The Tunisian Distributing Company	5. Street Kartaj	
Morocco: Al-Sharifia Distributing Company	683. Casablanca 05.	

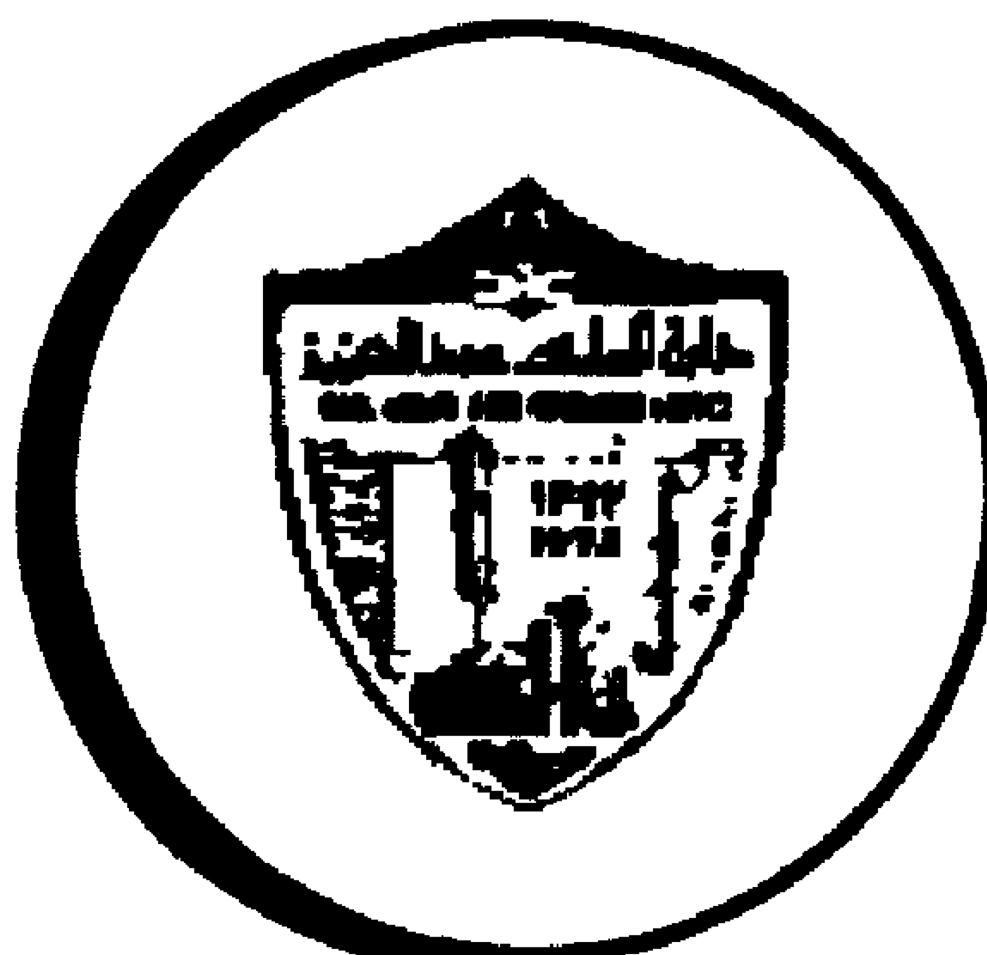
ARTICLES
Articles should be directed to the:

Editor-In-Chief

4417020

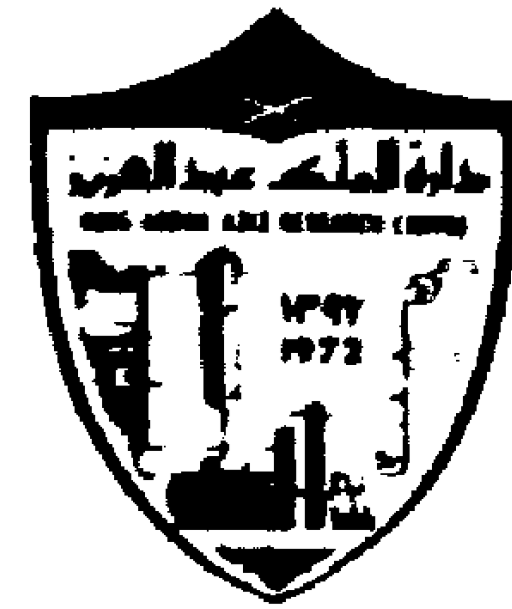
EDITORIAL BOARD
All Correspondence should be directed to:


4412318-4413844
Fax:
4412316





IN THE NAME OF ALLAH. THE MERCIFUL. THE BENEFICENT.



Addarah No (1) has been issued in Rabie " I " 1395 A.H. - March 1975 A.D.

An Academic Quarterly
Issued by: King Abdul Aziz
Research Centre

No "3" • Year "20" • Sep., Oct., Nov. 1994 A.D.

King Abdul Aziz Research Centre

- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- Issue a cultural magazine carrying its name **ADDARAH.**
- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia

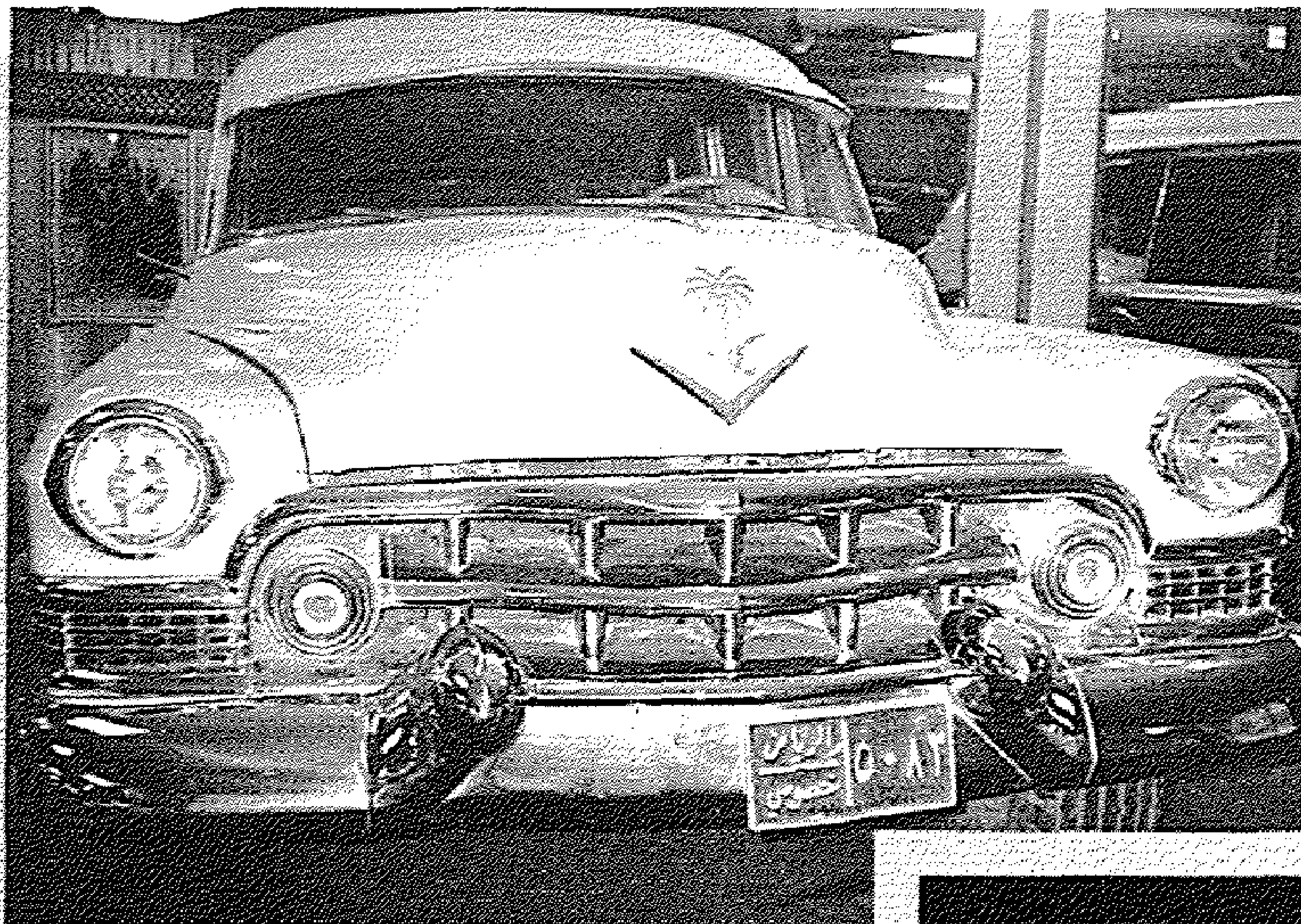
Facsimile No.: 00/966/4417020

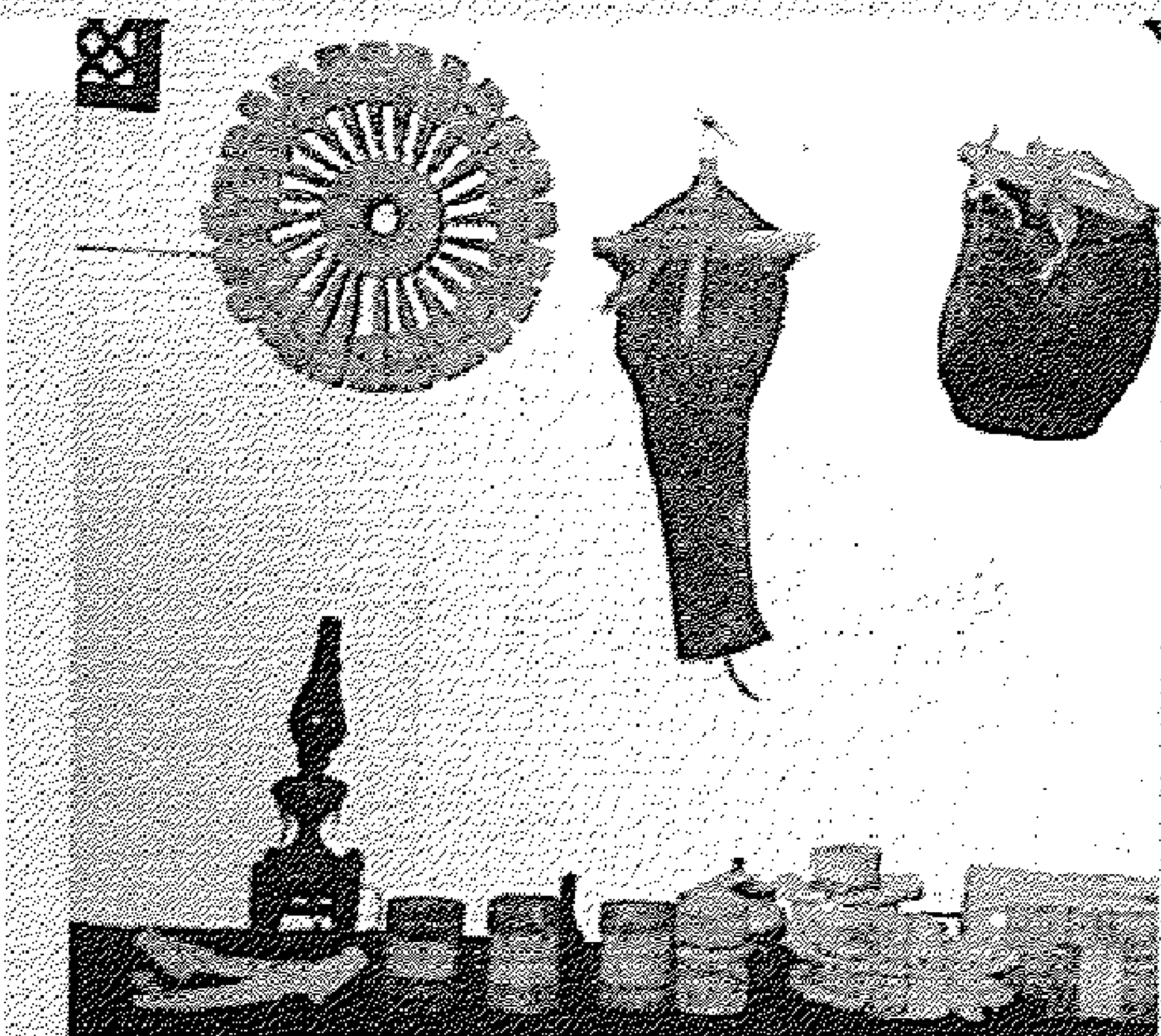
لقطات من قاعة

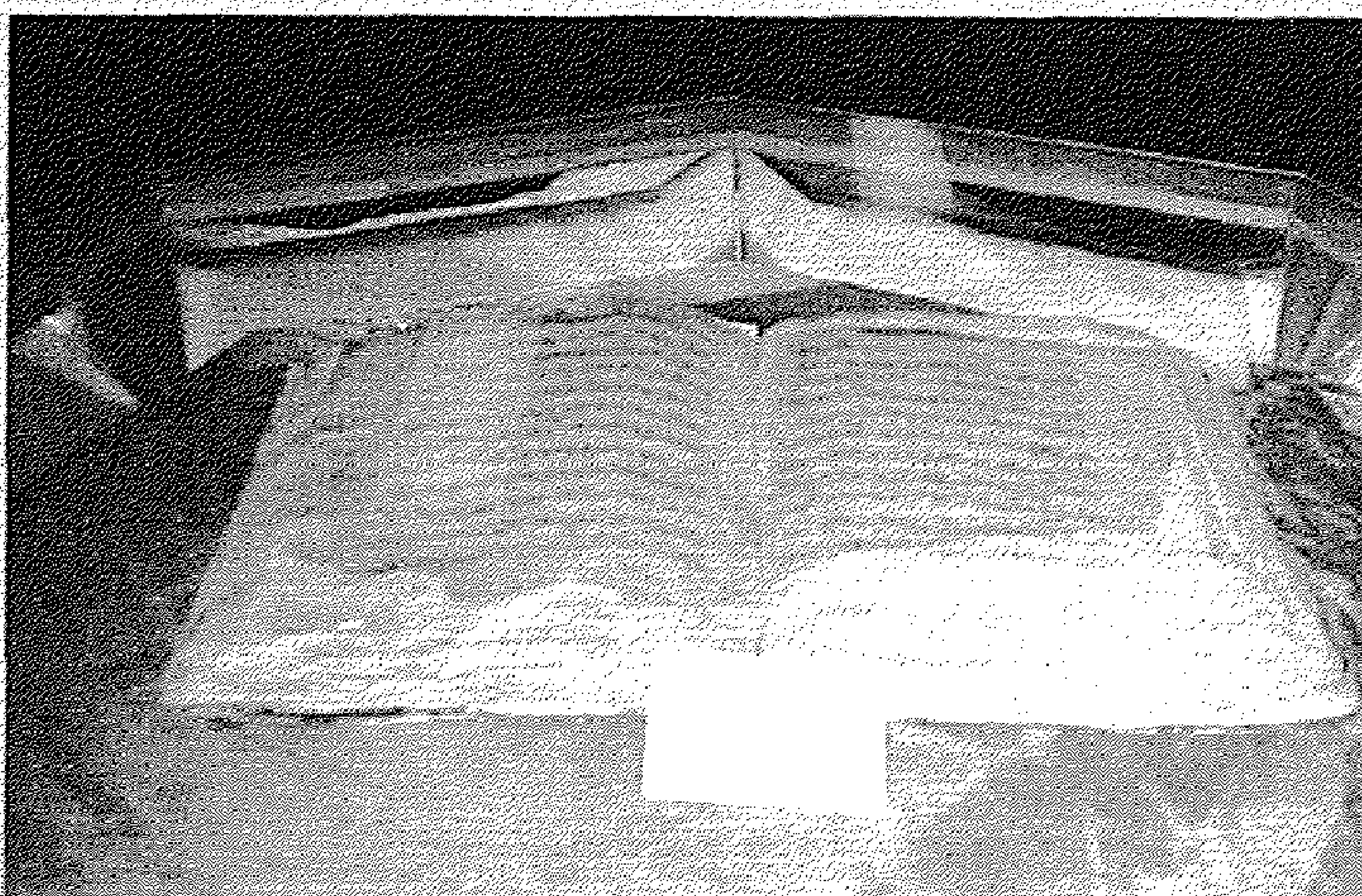
الملك عبدالعزيز التذكارية

بالدارة











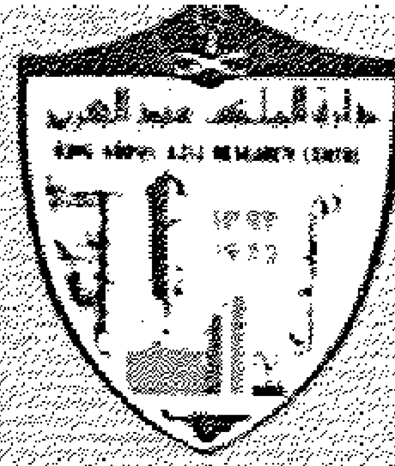


ADDARAH

An Academic Quaterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh K.S.A.

No. «3» • Year «20» • Sep., Oct., Nov. 1994 A.D.

الدارة



مجلة فصلية مُحكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز بالرياض

العدد الرابع • السنة العشرون • رجب، شعبان، رمضان ١٤١٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

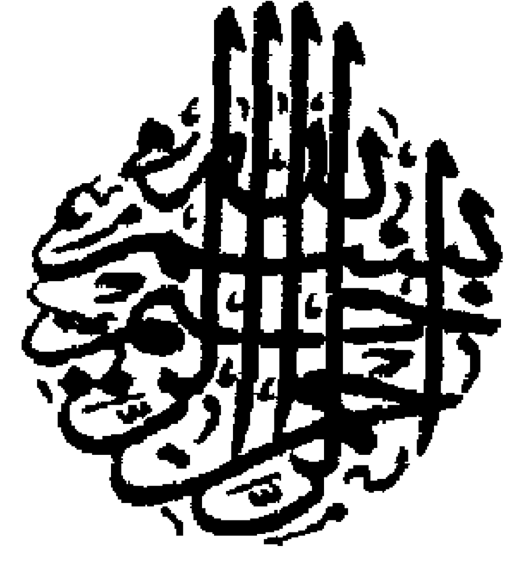
وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه

وبالوالدين إحسانا

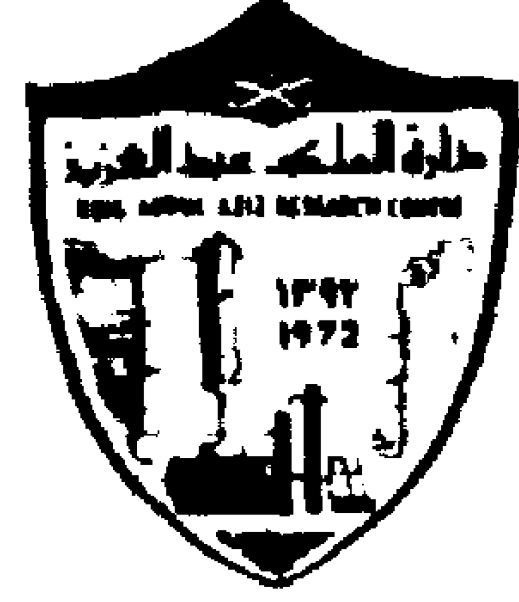
صدق الله العظيم

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا

الإسراء ـ ٢٣ .







مجلة فصلية مُحكّمة
تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

صــدر العدد الأول للسنة الأولى في شهر
ربيع الأول ١٣٩٥هـ/ مارس ١٩٧٥م.

العدد الرابع ● السنة العشرون ● رجب، شعبان، رمضان ١٤١٥هـ

دارة الملك عبد العزيز :

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/ ٤٥ في ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها : خدمة تاريخ المملكة. وجغرافيتها. وآدابها. وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة. والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة. وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها. وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها. وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات» بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/ ١٢٦٠٨ في ٢٠/ ٥/ ١٣٩٦هـ.

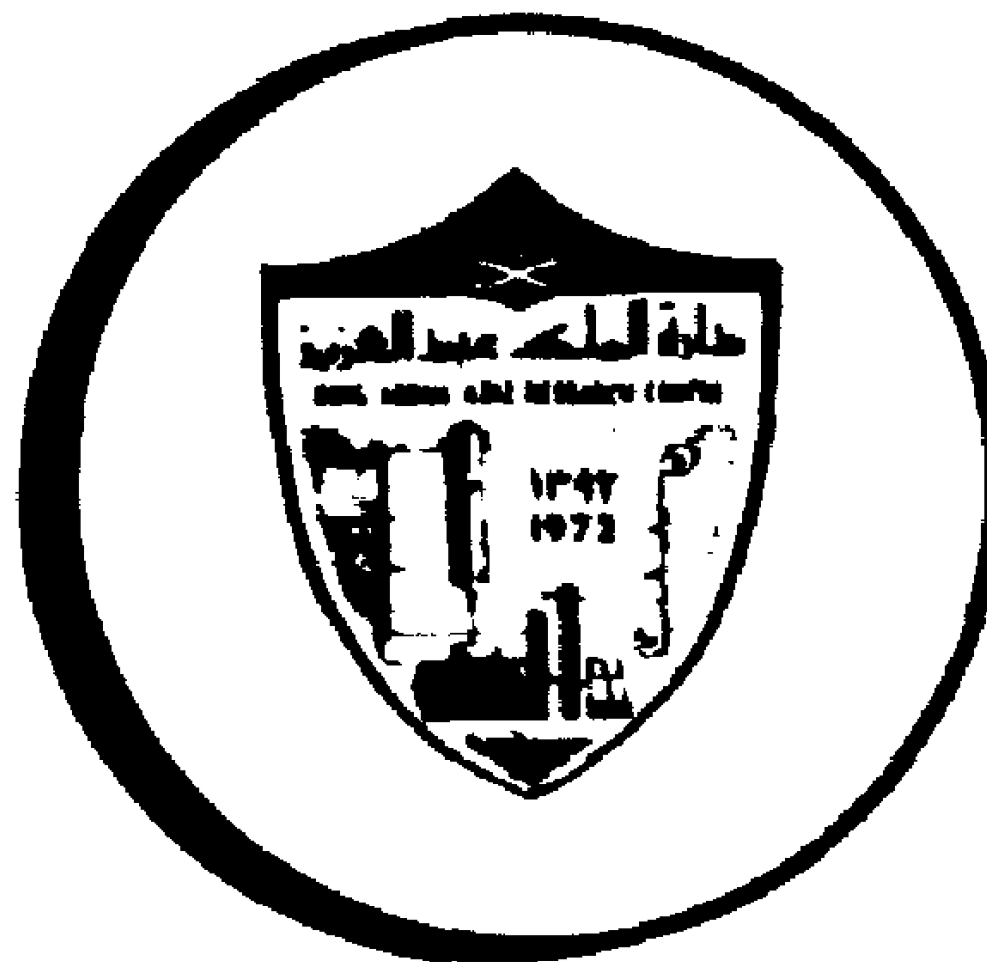


٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ـ المملكة العربية السعودية
رقم الفاكسميلي : ٤٤١٧٠٢٠/ ١/ ٩٦٦/ ٠٠

ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير

التحرير
☏، فاكس
٤٤١٧٠٢٠

الإدارة
☏
٤٤١٢٣١٨
٤٤١٣٩٤٤
الفاكس :
٤٤١٢٣١٦



رقم الإيداع : ١٤/٠٠٨٢، بتاريخ ٢٢/١/١٤١٤هـ
ردمد : ٠١٤٨ ـ ١٣١٩

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعيًا، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سريًا إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية، لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: خمسة ريالات ـ الإمارات العربية المتحدة: سبعة دراهم

قطر: سبعة ريالات ـ مصر: سبعون قرشًا ـ المغرب: سبعة دراهم ـ تونس: سبعمائة مليم

خارج البلاد العربية: دولار للعدد

• الاشتراكات السنوية •

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية. وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

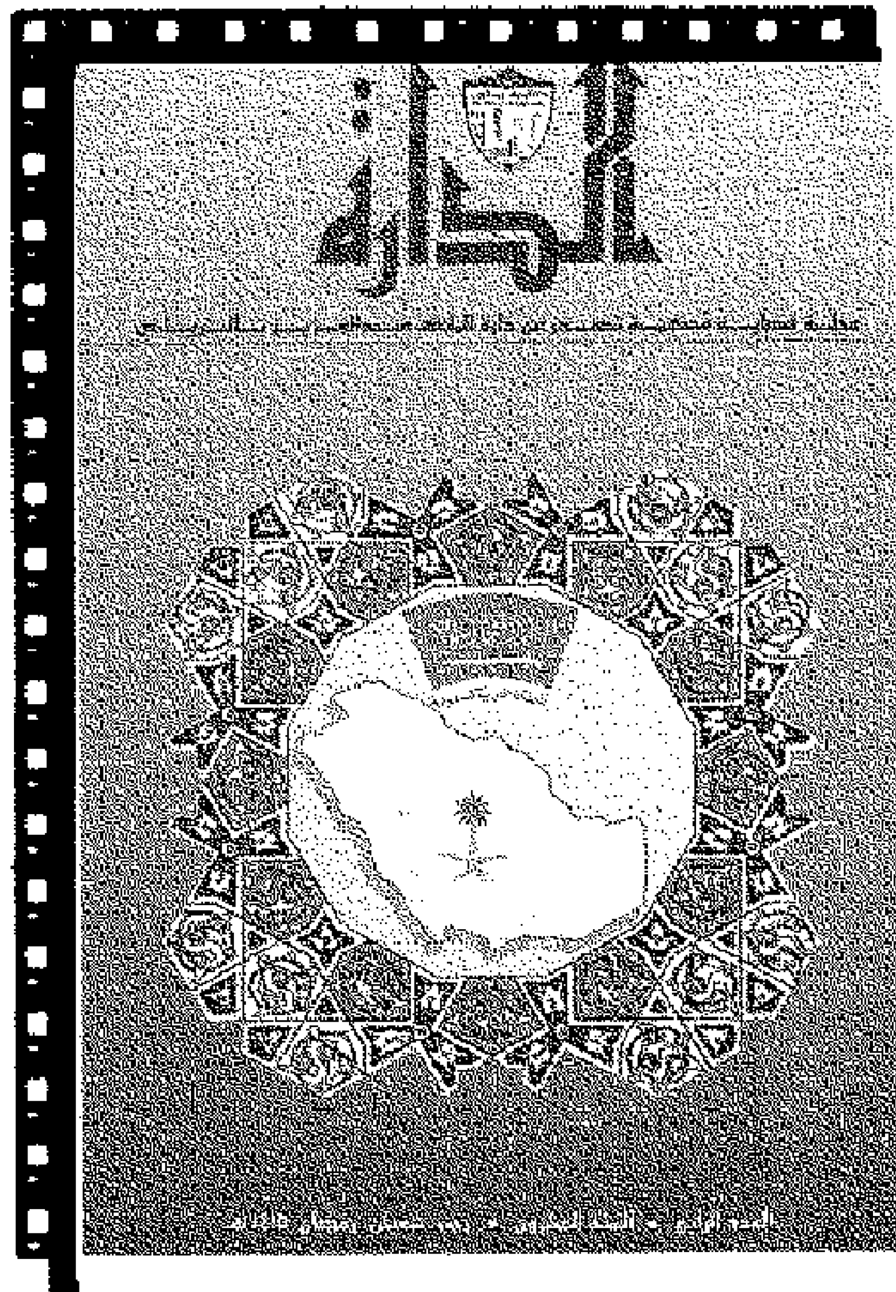
ترسل الاشتراكات بشيك مصدق باسم دارة الملك عبد العزيز الرياض

• الموزعون •

السعودية: شركة الخزندار للتوزيع والإعلان	٤٥٧ الرياض ١١٤١١	٤٦٢٦٥٩٠
أبو ظبي: مكتبة المنهل	٣٧٧٨ أبو ظبي	٣٢٣٠١١
دبي: مكتبة دار الحكمة	٢٠٠٧ دبي	٢٢٨٥٥٢
قطر: دار الثقافة	٣٢٣ الدوحة	٤١٣١٨٠
البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع	٢٢٤ المنامة	٢٦٢٠٢٦
مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع	شارع الجلاء ـ القاهرة	٧٥٥٥٠٠
تونس: الشركة التونسية للتوزيع	٥ شارع قرطاج	
المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع	٦٨٣ الدار البيضاء ـ ٠٥	

في هذا العدد

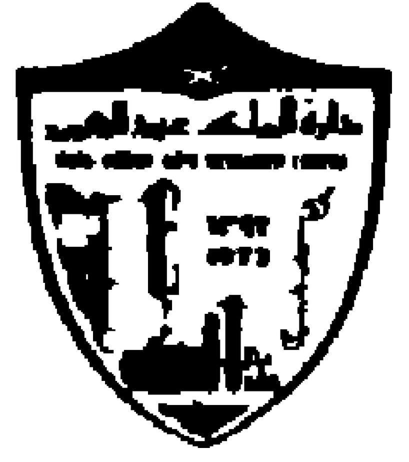
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد



● صورة الغلاف ●

حول مجامع اللغة العربية ورسالتها

بقلم: عبد الله بن حمد الحقيل



ينشأ في هـذه الأيام نقـاش حول مجامع اللغـة العربيـة ورسالتهـا وتمنى الكثيرون تأسيس مجمع لغـوي في هذه البـلاد؛ مصدر اللغـة العـربية ومهـد الفصحى والبيـان، وتنبض قلـوب أبنـائها بـالحب والاعتزاز والوفاء للغة العربية لغة القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي وهي الأمـانـة الكـريمـة الغـاليــة في أعنـاقنـا ونحـرص على كيـانها ورفع شأنها وخدمتهـا، ولقد حفظ القرآن الكـريم اللغة العـربية كما قال تعـالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾. وللغة العربية قداسة تستمدها من وحي السماء.

ومن هنـا تبين أهمية إنشـاء مجمع لغـوي في بلادنـا التي هي مـوطن الفصحى ومنـارة الأدب وقلعة البيـان ومهد البـلاغـة ومنطلق الشعر ومأرز الفكـر والأدب ومهـوى أفئـدة العـرب والمسلمين وملتقى الأدب والشعـــر على امتـداد التـاريخ يتلقفها كابر عن كابر.

وإن تأسيس مجمع لغوي لهو بادرة طيبة ويدل دلالة واضحة على الاهتمام بأهم ما يجب الاعتـزاز به ألا وهـو اللغة العـربية ذات الجمال والثـراء اللغوي الغـزير؛ فالمجمع صرح من صروح اللغـة والمعرفة سوف يسهم في إثراء لغتنـا ويحفظها من كل دخيل وغريب ويقاوم الغزو الثقافي المتواصل ووسائل الهدم للغة العربية.

فاللغة العربية ـ أعزها الله بـالإسلام وحماها بالقرآن ـ قادرة على استيعاب جميع ألفاظ المدنية الحديثـة ومصطلحات وعلوم التقنية العصرية إلى جانب مـا تمتاز به من ميزات خاصـة ، فالمجمع سوف يحقق أموراً علمية ولغـوية كثيرة ويخدم اللغة العربية والبـاحثين والدارسين والمهتمين باللغة وآدابها وعلومها والعـودة إلى أصالة الكلمـة والمحافظـة على دلالاتها والابتعاد بها عن تيـار التغـريب وموجـة العاميـة وربط مـاضي لغتنـا المجيـد بحـاضرهـا وتحقيق الأهـداف المثلى في مضمار العلم والأدب والفكر وتنشيط البحث العلمي والتأليف في آداب اللغة وتـاريخها والآثار العلمية لعلماء اللغة .

إن الهدف هو المحـافظة على سـلامة اللغة وجعلهـا وافية بـالمطلوب ومـلائمة لحاجـات العصر و إحيـاء التراث ووضع المصطلحـات العلميــة وتيسير اللغـة وازدهارها .

ومجمل القول : لكم يكون منـاسباً قيام المجمع اللغوي للمحـافظة على اللغة العـربيـة وتطورهـا وتحقيق الأهـداف المثلى في مضمار العلم ومجال الأدب والفكـر وتنشيط البحث والتأليف في آداب اللغـة وخصائصهـا وتاريخهـا والآثار العلميـة لعلماء اللغة والمحافظة على سلامة اللغـة وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون ، وصوغ ألفاظ ومصطلحات لا غنى للغة عنها في عصر تقدم علمي كبير.

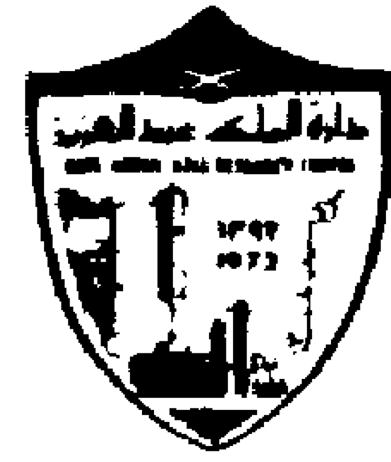
إن اللغة العربية تملك قدرة فذة على التعبير عن مختلف العلوم يشهد لها بذلك تاريخها القديم حين كانت لغة العلم السائدة عدة قرون في عصور ازدهار الدولة الإسلامية الكبرى و إثبات قدرة اللغة العربية على مواكبة متطلبات العصر.

وبعد : فإن مجمع اللغة العربية سيكون لـه دور في معالجة قضايا اللغة نحوها وصرفها وصوتياتها وما يتبعها من مصطلحات علمية وألفاظ حضارية وغير ذلك مما يشغل البـاحثين ويعود بالعطاء والإثـراء ومعالجة المشكلات اللغويـة و إثبات قدرة اللغة العربية على مواكبة متطلبات العصر.

ونرجو الله من وراء هذا المجمع الخير للغة العـربية بكل قواعدها وآدابها وكل فنون القول فيها وعلى الله قصد السبيل .

دور أهل تهامة والسراة في ميادين الفتوحات الإسلامية المبكرة

إعداد : د. غيثان علي جريس



كـان المجتمع العربي قبل الإسـلام في شبـه الجزيرة العـربية يعـاني من الفرقـة والتمزق بسبب الصراعات القبلية ، الأمـر الذي أدّى إلى انعدام الأمن في أوساطـه ، فحلت الفوضـى محل النظام ، والخوف محل الاطمئنان ، وبقـي الأمر على هذا الحال حتى جاء الـرسول ـ عليه الصـلاة والسلام ـ وبدأ يـدعو الناس لعبادة الواحـد القهار ، ونبذ الشرك والأوثان ، وترك الـرّذائل والتحلي بالفضائل . كل هذا جعل أهل مكـة ، وخاصة القـرشيين منهم ، يحاربونه بكل مـا أوتوا من قوة ، ولكن صبره ــ عليه الصـلاة والسلام ــ وقوة إيمانه جعـلاه يتغلب عليهم ، وازداد دخول الناس في الدين الجديد عن قنـاعة و إيمان . ولما رأى ـ عليه الصلاة والسلام ـ استحالة استمرار الدعوة في مكة المكرمة هاجر إلى المدينة المنورة ، وأقام فيها مسجده الشريف ، ومنهـا أخذ يعد الغزوات والسرايا لتـوسيع رقعة دولته ،

ونشر الإسلام، وعقد التحالف مع القبائل المجاورة ضد مشركي مكة ومن تبعهم. وتمكن الرسول ﷺ بعمله المتواصل من فتح مكة المكرمة في السنة الثامنة للهجرة، واتخذ من المدينة المنورة مقرا له، وأخذ الناس يدخلون في دين الله زرافات ووحدانا، وتتابعت الوفود على المدينة المنورة معلنة لرسول الله ﷺ إسلامها[١].

وبعد فإن البحث يقتصر على دراسة المنطقة الواقعة إلى الجنوب من مكة المكرمة والطائف، والممتدة إلى حواضر اليمن الكبرى مثل صنعاء وصعدة وغيرهما، وقد أطلقنا عليها اسم (تهامة والسراة)[٢]، ونظرًا لكثافتها السكانية فقد شاركت مشاركة فعالة في الأحداث الجسام التي حدثت للدولة الإسلامية منذ ظهور الدعوة إلى تكوين الدولة، إلى حروب الردة[٣]، إلى فتح العراق وفارس والشام. وقد حباها الله بتضاريس متنوعة، فهناك الجبال الشاهقة، والوهاد العميقة، والهضاب المتتابعة، والأمطار الموسمية التي تصب على المنطقة كأفواه القرب، فتسيل الأنهار، وربما أدى الأمر إلى فيضان خاصة في المناطق الجبلية العالية المتصلة بالوهاد المنخفضة، مما دعا سكان الجبال إلى حفر الآبار وبناء السدود، والاهتمام بالزراعة على مختلف أنواعها إلى جانب الرعي ليكون لديهم اكتفاء ذاتي في معاشهم لصعوبة مسالك جبالهم، مما أدى إلى صعوبة الاختلاط. من هنا كان حظها في الكتابات وخاصة التاريخية نادرا، رغم موقعها الجغرافي المهم حيث تقع بالقرب من مكة المكرمة والمدينة المنورة اللتين تعدان من أهم حواضر الحجاز، وتتصل بالحواضر الكبرى لليمن، هذا الموقع أكسبها أهمية تجارية ودينية، أما التجارية فتعود إلى قربها من البيت العتيق وما له من أهمية عبر العصور[٤]. لذا كانت مكة المكرمة مركز اهتمام سكان المنطقة يرصدون ما يدور فيها فتراهم أول من هب لنجدة الإسلام بوفودهم على الرسول

الكريم ﷺ معلنين إسلامهم و إسلام قبائلهم، وهم أول من شارك بأعداد غفيرة في حروب الردّة، وفي الفتوحات الإسلامية الكبرى. ورغم هذا لم ينالوا حظهم في التاريخ مثلما نال غيرهم من سكان المناطق الأخرى التي لم تزد مشاركتهم عنهم، ولعلّ هذا راجع إلى ما ذكر آنفا من صعوبة التضاريس، ووعورة المسالك، مما جعل الطارقين لها من أرباب الأقلام قليلين.

لذا رأينا من الواجب علينا أن نسهم بما استطعنا في إبراز شخصيتها التاريخية، وما قامت به من أدوار عبر الحوادث التي حدثت في الجزيرة وفاء منا لها بإعطائها حقها، وعدم غبنها خاصة من أبنائها الذين وجب عليهم أن يقوموا بدراسة المنطقة من جميع الجوانب السياسية والعسكرية والحضارية لزاما منهم في بيان دورها في المسار التاريخي للدولة الإسلامية. وما هذا البحث إلا لبنة بناء في الصرح التاريخي للمنطقة، راجين من الله السداد.

لهذا كان أهل تهامة والسراة من الأوائل الذين دخلوا في الإسلام، وحسن إسلامهم، وبعد عودتهم لأوطانهم أخذوا يمارسون الإسلام فيها، ويعملون للمحافظة عليه والولاء له تحت راية الرسول ﷺ في المدينة المنورة. وعندما حدثت الردة كان معظمهم قد بقي على إسلامه باستثناء أفراد من قبائل الأزد، ومذحج، وبارق، وخثعم، ودوس، وبجيلة، الذين ارتدوا عن الإسلام عند موت الرسول ــ عليه السلام ـ لكن معظمهم أعلنوا ولاءهم للخليفة أبي بكر الصديق، بل انضموا إلى الجيوش التي أرسلها لمحاربة المرتدين في بلاد تهامة والسراة، وفي حواضر اليمن الكبرى وما حولها(٥). وعندما انتهى أبو بكر من حروب الردة في الجزيرة بدأ على الفور يستنفر المسلمين ويعد العدة لتجهيز الجيوش لنشر الإسلام في المناطق المجاورة لها من بلاد الشام والعراق وفارس، حيث كانت الأولى تحت حكم الروم والأخرى تحت حكم الفرس.

لبى السرويون والتهاميون من ضمن من لبى من المسلمين للانخراط في جيوش الإسلام المجاهدة، ولكثرتهم كان عددهم بارزا في الحملات التي خرجت لمقاتلة الفرس والروم على حد سواء، وخاصة في أمهات المعارك: معركة القادسية، ومعركة اليرموك.

وسيدور البحث حول ثلاثة محاور: (أ) دورهم في الجبهة الشامية. (ب) دورهم في الجبهة الفارسية. (جـ) دورهم في التنظيم العسكري والقيادات العسكرية.

أ ـ دورهم في الجبهة الشامية:

بعد استقرار الأوضاع في الجزيرة العربية بانتهاء حرب الردة أصبحت البلاد جميعها تدين بالولاء والطاعة للخليفة أبي بكر الذي أعلن النفير العام للجهاد متبعا سياسة الرسول ﷺ الحربية في استشارة كبار الصحابة على ما عزم عليه من حرب للبلاد الشامية(٦)، ثم قال لهم: «. . . . اعلموا ـ يقصد الصحابة ـ أن رسول الله ﷺ كان عوّل أن يصرف همته إلى الشام فقبضه الله إليه، واختار له ما لديه، ألا وإني عازم أن أوجه أبطال المسلمين إلى الشام بأهلهم ومالهم فرسول الله ﷺ أنبأني بذلك قبل موته»(٧). ونستشف من هذا القول أن الصديق كان حريصا على تنفيذ رغبة الرسول ـ عليه السلام ـ، وهو الذي كان يقتفي أثره، ويقتدي به وبعمله، ولهذا أفصح لصحابته عمّا يجول في خاطره، فقد وافقوه على ذلك من غير شك لأنهم كلهم ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا بمثل حرص أبي بكر.

وعلى أثر ما قال الخليفة في تبيان ما هو عازم عليه أرسل جيشا تجاه الشام بقيادة خالد بن سعيد بن العاص، وأمره بالإقامة في تيماء(٨) حتى يأتيه أمره، ثم استنفر الناس يحثهم على الجهاد(٩). ويشير البلاذري والواقدي إلى أن الخليفة انتدب أهل المدينة من الأنصار والمهاجرين لجهاد الروم، ولكن بعد أن أدرك

قلتهم وكثـرة جحافل الـروم قرر استنفـار القبائل العـربية، وبخـاصة من كـان يسكن في بلاد السراة وحواضر اليمن الكبرى(١٠). ويعزز الأزدي قول البلاذري والـواقدي في استنفـار الخليفة أهل تهامـة والسراة، وبلاد اليمن بشكل عـام، حيث أرسل لهم كتابـا مع أنس بن مالك قال فيه: « . . أمـا بعد، فإن الله كتب على المؤمنين الجهاد، وأمرهم أن ينفـروا خفافا وثقالا، وقال: جـاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، فالجهـاد فريضة مفـروضة، وثوابه عنـد الله عظيم، وقد استنفرنـا من قبلنا من المسلمين إلى جهاد الـروم بالشام، وقد سـارعوا إلى ذلك، وعسكـروا وخـرجـوا، وحسنت في ذلك نيتهـم، وعظمت في الخير حسبتهم، فسارعوا عباد الله إلى فريضـة ربكم، و إلى إحدى الحسنيين: إما الشهادة، و إما الفتح والغنيمة، فإن الله لم يـرض من عباده بـالقول دون العمل، ولا يترك أهل عداوته حتى يدينوا بالحق، ويقـروا بحكم الكتاب، أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صـاغرون، حفظ الله لكم دينكم، وهـدى قلـوبكم، وزكى أعمالكم، ورزقكم أجر المجاهدين الصابرين، والسلام عليكم»(١١).

وكتاب الخليفة أبي بكر لم يكن مـرسلا إلى قبيلة أو عشيرة بعينها، و إنما أرسله إلى كل القبـائل والعشـائر التي تقطن البـلاد الـواقعـة إلى جنوب مكـة المكـرمـة والطائف والممتـدة إلى مدن اليمن الكبرى كصنعـاء وصعدة وغيرهما، وقـد أكد ذلك رسـول الخليفة - أنس بـن مالك - حيـث وصف لنا رحلته إلى تلـك البلاد فقال: «لقد أتيت أهلها جناحا جناحا، وقبيلة قبيلة أقرأ عليهم كتاب أبي بكر، و إذا فـرغت من قراءتـه قلت: الحمد لله، وأشهـد أن لا إله إلا الله، وأن محمـداً عبـده ورسولـه». ثم يقول: « بسم الله الـرحمن الرحيم. أمـا بعد: فإني رسـول خليفة رسول الله ﷺ ورسول المسلمين إليكم، ألا و إني قـد تركتهم معسكرين، ليس يمنعهم من الشخـوص إلى عدوهم إلا انتظـاركم، فعجلوا إلى إخـوانكم،

رحمة الله عليكم أيها المسلمون»[١٢]. فلم يكن رد السـامعين لما قرأه وقـاله إلا أن قالوا: «نحن سائرون»[١٣].

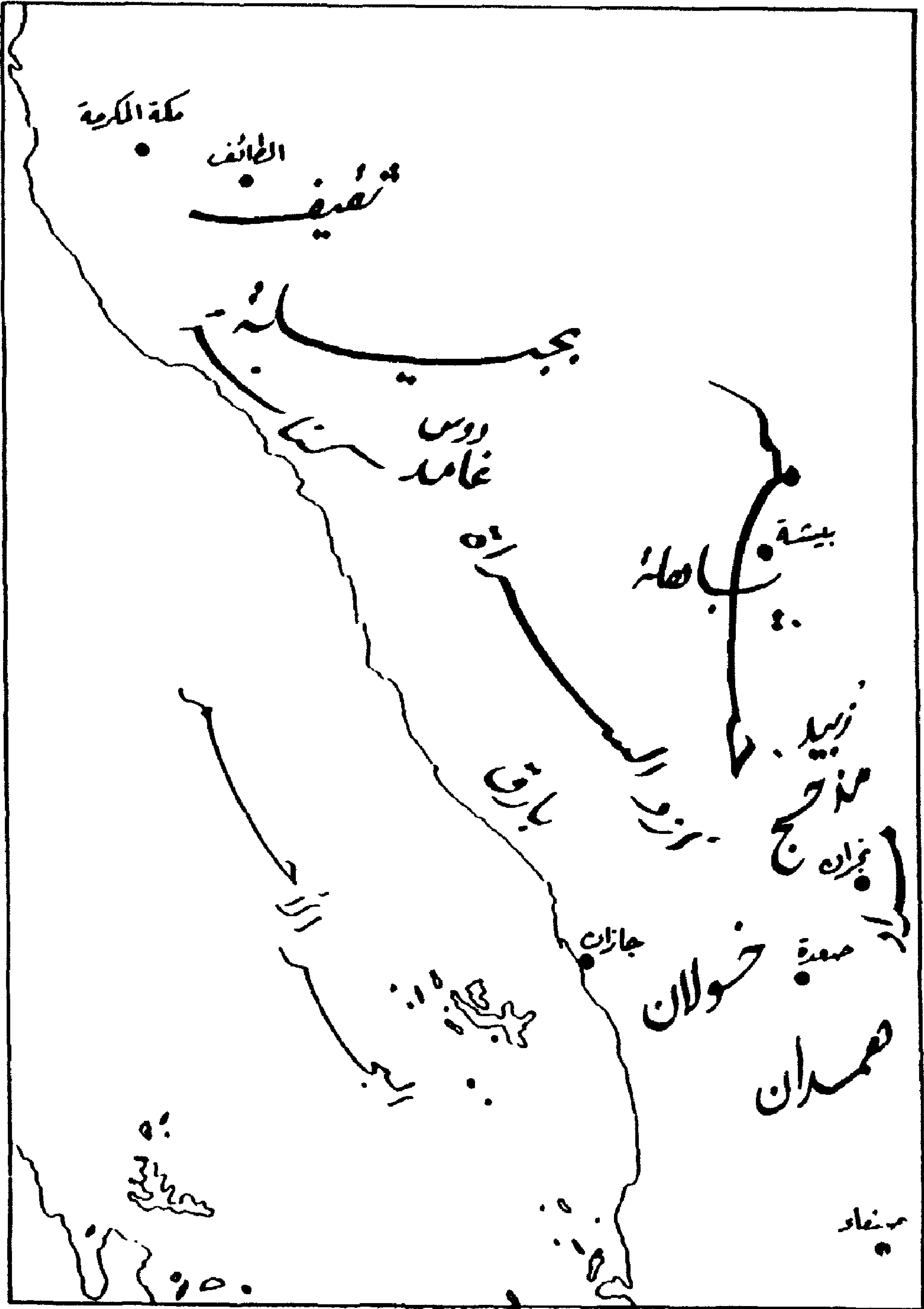
وبـدأت بعض القبـائل والعشـائر السرويـة تغادر بـلادهـا في شبـه مـواكب عسكرية، مـرتبة على شكل كتائب، الكتيبة تلـو الأخرى، وليس ببعيد أن لكل كتيبة رايتهـا ترمـز بها إلى قبيلتها، قـدمت وهي تحملها على الخليفـة الصديق في المدينة المنورة، وما إن سمع سكان المدينة بقدومهم حتى خرجوا بزينتهم احتفاء بهم وتكريما لقـدومهم، ويبدو أن لهم مكـانة خـاصة في نفـوس أهل المدينة أو علاقة مميزة، لأن الاستقبال بمثل هـذا الحال لا يكون إلا لمن له مكان عند أهل المدينة، وكان مـن بين تلك العشائر والقبائل القادمة قبـائلُ حمير التي كان على رأسها ويتقدم مواكبها ذو الكـلاع الحميري، ثم تلتها كتائب من عشائر مذحج تحت زعـامـة قيس بن هبيرة بن مكشـوح المرادي، ثم تلتهـا كتـائب من أزد السراة[١٤]، ولعلّ هذا التميز نـاتج من شهرة رؤسائهم ومعـرفة الناس لهم، أو من رايات خاصة بكل قبيلة أو من الاثنين معا.

وبعد استكمال وفود المجاهدين إلى المدينة عين الخليفة عليهم عددا من القادة أمثال يزيد بن أبي سفيـان، وأبي عبيدة بن الجراح، وشرحبيل بن حسنة، وعمرو ابن العـاص، وهـذه الجيوش الأربعـة تـوجهت إلى بلاد الشـام، ووقعت عـدة معارك بينهـا وبين الروم أسفرت عن عـدم قدرتها وحدهـا في مواجهة الـروم، ممّا دعا الخليفة إلى أن يطلب من القـائد خالد بن الوليد أن يتـوجه من عين التمر في العراق إلى الشام لمساعدة إخوانه هناك، وتمّ له ما أراد[١٥]. ويبدو أنّ السرويين كانـوا كثيري العدد في معـركة اليرمـوك أو غيرها من المعـارك الشاميـة، وفي هذا الصدد يـذكر الأزدي أنّ الخثعميين توجهـوا إلى بلاد الشـام وعلى رأسهم عبد الله ابن ذي السهم الخثعمي، وكـان عـددهم نحـو ألف مجاهـد[١٦]، وهم رديـف

لجيش يزيد بن أبي سفيان الذاهب إلى دمشق والذي توفي فيها، وتولى القيادة من بعده أخوه معاوية بن أبي سفيان لأنـه كان مساعدًا له في حملته. كما زود الخليفة جيش المسلمين بعدد من المجاهدين الأبطال من قبائل همدان ومراد وأزد شنوءة، ومعهم عدد من قبـائل أخرى لا تقطن السراة، وبلغ عددهم جميعـا ما بين ألف إلى ثلاثة آلاف مجاهد تحت قيادة هـاشم بن عتبة بن أبي وقاص انضووا تحت لواء أبي عبيـدة بن الجراح الذي تـوجـه بجيشه صـوب حمص[١٧]. ويبدو أن هـذه الجحافل كانت تتوافـد تباعا قبل وقوع المعركة الكبرى معـركة اليرموك، وإذا كان الأمر كـذلك، فمعنى هذا أنها وصلت قبل أن يتـوجه خالـد إلى الجبهة الشـامية قادما من العراق.

ومهما يكن من أمـر فإن الـواقدي يـذكر عـددا من جموع السراة من مـذحج، والأزد، والنخع ومن أهل مكة المكـرمة بما يسـاوي تسعة آلاف رجل[١٨]، وكان من بينهم عمرو بن معد يكرب الزبيدي، وكلنا نعرف ما لهذه الشخصية من أثر في المعارك، لأنها شخصية حـربية بارعة في تخطيطها وأسلـوب قتالها وصبرها على القتال[١٩]. ويبدو أن وصول هـذا المدد الذي كان فيه الـزبيدي كان في النصف الأخير للمعركة[٢٠]. وبصدد الإمدادات يشير الأزدي إلى أن عـددهم بلغ ما بين الألف والألفين[٢١].

والقضية هنـا ليست في العدد أو الإمدادات، وإنما بتفـرد قادة من السراة على الخصوص بقيـادة أهم قسم من أقسام الجيش، فها هـو قيس بن هبيرة كان على رأس فرقة الخيالـة في معركة اليرموك يتلقى أوامره من القائد العام للمعـركة خالد ابن الوليد، وعمرو بن الطفيل بن عمر ذي النـور الدوسي كان على فرقة أخرى، وجنـدب بن عمرو بن حممـة الدوسي على فـرقة ثـالثة معظم فـرسانها من قبـائل السراة[٢٢].



أهم القبائل العربية
ببلاد تهامة والسراة في صدر الإسلام

وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على إتقانهم فن الفروسية هم وذووهم من أهل السراة، وعلى معرفتهم بالخيول والعمل على تربيتها وإتقان ركوبها، ومن المعلوم أن فرق الخيالة كانت من أهم الفرق في الجيش، لأنها تعد السلاح الحاسم في المعركة إذا ما استقامت لها الأمور؛ لأن سهولة حركتها وكثرة غاراتها على الأعداء تعمل على تبديد قواهم، وبالتالي تسهم إسهاماً كبيراً في إنهاء المعركة لصالحها.

ويروي ابن أعثم أنّ عددا من السرويين كان في القلب والميمنة، وقسم منهم مع الرماة، وغالبيتهم كانوا فرسانا(٢٣). وفي ظني أن وجودهم في القلب ـ على الخصوص ـ يدل على شجاعتهم، وحسن إتقانهم لفنون القتال، لأنه جرى في الترتيب للقتال أن يختار جماعة من الشجعان الكماة الذين يمتازون بحسن القتال والصبر عليه لأن يكونوا في القلب لما له من أهمية في الميدان حيث يوجد فيه القائد العام للمعركة الذي ينظم الصفوف، ويستبدل الخطط ليضمن النصر، فلا بدّ من حمايته. من هنا كان اختيارهم اختيارا مقصودًا، ومهما يكن من أمر فإنه يوجد أكثر من دلالة تدل على حسن قيادتهم وإتقانهم لفنون القتال، فتراهم في الميسرة، وفي الميمنة، وفي القلب، ومع الرماة.

كما نرى تعيين قادة منهم أكثر من مرة، وفي أكثر من معركة، فها هو قيس بن هبيرة المرادي يعين على جند الميسرة وكان من بينهم عشائر من خولان، ومذحج، وخثعم، والأزد، وهمدان(٢٤). ورواية أخرى تشير إلى تعيينه على جند الميمنة في اليرموك، وكان منهم عشائر زُبيد، ومعهم زعيمهم عمرو بن معد يكرب الزبيدي(٢٥)، ويبدو أن عدم تعيين عمرو قائدا لميمنة الجيش يعود إلى نسيان نفسه إذا ما حمي الوطيس، وهذا النسيان قد يؤدي بالجند إلى الهلاك، لأنّ قعقعة السيوف تثير الحمية في نفسه، لكنه مخطط بارع من الدرجة الأولى،

وهذا ما دفع الخليفة عمر أن يطلب من قائد معركة القادسية سعد بن أبي وقاص أن يستشيره في تخطيط المعارك دون تعيينه قائدا عاما للسبب المذكور آنفا(٢٦).

ويبدو أن السرويين خاصة والمسلمين عامة أبلوا بلاء حسنا في حربهم ضد الروم، وثبتوا لهم ثبوت الرواسي، وقد برز في هذه المعارك قيس بن هبيرة المرادي، وعمرو بن الطفيل الدوسي، وجندب بن عمرو بن حممة الدوسي، وعمرو بن معد يكرب الزبيدي الذي روي عنه أنه كان يستثير همم المجاهدين، وبخاصة الزبيديون من قومه، والخثعميون والدوسيون وغيرهم، فيحثهم على الإقدام على محاربة الروم، ويحذرهم من الفرار والجبن من الأعداء، فيقول لهم: «. . . **أتفرون من الأعداء؟، أترمون أنفسكم بالعار والذلة والشنار؟ . . . أما علمتم أن الله يطلع على المجاهدين الصابرين، فإذا نظر إليهم قد لزموا الصبر في مرضاته، وثبتوا لقضائه أمدهم بنصره وأيدهم به**»(٢٧). وعندما سمع المجاهدون قوله التفوا حوله، وانضم إلى جانبه قبائل أخرى من الأزد، وحمير، وخولان وغيرها، وأبلوا بلاء حسنا في حربهم مع الروم، وثبتوا لهم في الميدان، حتى قيل إنه استشهد من هذه القبائل أكثر مما استشهد من القبائل الأخرى.

وبصدد مساهمة بعض قبائل أهل تهامة والسراة في معركة اليرموك يقول الأزدي: «. . . **وفيها الأزد وهم ثلث الناس، وفيها حمير وهم أعظم الناس، وفيها همدان، وخولان، ومذحج، وخثعم . . .**»(٢٨).

وبعد، فإن الإشارات السابقة تعكس مدى مشاركة أهل تهامة والسراة، لكن ـ مع الأسف ـ لم تذكر مجموع المشاركين، ولم تذكر عدد الأفراد المشاركين في كل الإمدادات التي أرسلت إلى جبهات القتال في بلاد الشام خاصة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب حيث كانوا يخرجون من ديارهم يفدون على الخليفة عمر طالبين اللحاق بإخوانهم المجاهدين، فيجهزهم الخليفة بما يحتاجون من

الإمدادات العسكرية وينطلقون نحو الشام بعد تعيين قادة عليهم، واستمر هذا المدد يأتي من تهامة والسراة مارا بالمدينة المنورة متجها نحو الشام لتأدية فريضة الجهاد إلى أن دخلت الشام في الإسلام.

ب - دورهم في الجبهة الفارسية:

وبعد الانتهاء من حروب الردة طلب الخليفة أبو بكر من خالد بن الوليد أن يذهب بمن معه من الجند إلى المثنى بن حارثة الشيباني الذي كان يقاتل الجيوش الفارسية في جنوب العراق، وجاءت هذه النجدة بناء على طلب المثنى، وبعد وصول خالد واشتراكه مع المثنى في جبهة قتال واحدة وصلت إلى الخليفة أبي بكر أنباء من بلاد الشام تطلب النجدة بسبب ما أحاط بالمسلمين من أهوال ومصاعب، فما كان من الخليفة أبي بكر إلاّ أن طلب من خالد بن الوليد أن يترك المثنى ويتوجه إلى بلاد الشام لشد أزر الجيوش الإسلامية هناك.

بقي المثنى بن حارثة وحده في الميدان، وأدرك أنه في حاجة إلى مدد عسكري يعوض به جيش خالد، فأرسل إلى الخليفة أبي بكر يطلب منه العون، فأرسل له الخليفة عددا من المجاهدين بقيادة أبي عبيدة بن مسعود الثقفي الذي قتل في معركة الجسر في شهر شعبان من العام الثالث عشر للهجرة، وكان من نتائج المعركة اندحار المسلمين أمام قوات الفرس(٢٩). وفي هذه الفترة الزمنية حدثت حوادث جسام للمسلمين منها السيئ ومنها الحسن، ففيها انتقل إلى الرفيق الأعلى الخليفة الراشد أبو بكر الصديق، وتسلم الخليفة عمر بن الخطاب زمام الأمور من بعده، وفيها اندحرت القوات الإسلامية أمام جيوش الفرس، ولكنها انتصرت على قوات الروم في معركة اليرموك، وأخذت تطارد فلولهم، الأمر الذي طمأن الخليفة عمر على حال المسلمين في الجبهة الشامية، وتفرغ للجبهة

الفارسية، فأعلن النفير، وأخذ يستحث الناس على الجهاد فلبى الدعوة عدد كبير من أبناء الجزيرة، وخاصة أبناء تهامة والسراة، وأبناء الحواضر في اليمن، وكان في مقدمة الإمدادات العسكرية القادمة من السراة البجليون وعلى رأسهم زعيمهم جرير بن عبد الله البجلي الذي استقبله الخليفة عمر عند وصوله إلى المدينة المنورة. واختلفت الروايات فيما دار بين الاثنين، وقد رأينا إيرادها لإطلاع القارئ عليها قصد التعرف على مضامينها وأولويات هذه المضامين، وأخذ ما هو الأرجح من هذه الروايات بعد قياسها بواقعها. والرواية الأولى تورد ما دار بين القائد البجلي وبين الخليفة عمر، حيث قال الخليفة: «ويحك يا جرير! إنا قد أصبنا بالمسلمين مصيبة عظيمة ـ يقصد معركة الجسر ـ والمثنى بن حارثة في وجه العدو. فسر نحو العراق فعسى الله عز وجل أن يدفع شر هؤلاء الأعاجم، وتخمد بك جمرتهم..»[٣٠].

أما الرواية الثانية، فتذكر أن جريرا أراد أن يجمع شتات قومه الموزعين بين القبائل ليجعلهم في جمع واحد[٣١]، فطلب من الخليفة أبي بكر ما أراد، لكن الخليفة كان مشغولاً بحرب الردة، وبإرسال الجيوش إلى الجبهتين الشامية والفارسية، فلم يلب طلبه، وأفصح عن ذلك بقوله: «**ترى شغلنا وما نحن فيه بغوث المسلمين ممن بإزايهم الأسدين فارس والروم، ثم أنت تكلفني التشاغل بما لا يغني عما هو أرضى لله ولرسوله، دعني وسر نحو خالد بن الوليد حتى أنظر ما يحكم الله في هذين الوجهين**»[٣٢]. نستشف من هذا القول أنّ لأبي بكر الصديق أولويات في الأمور، فهو الآن في أمر أهم مما طلبه جرير البجلي، لكن جريرا ربما كان يرى رؤية أخرى، وهي أن يكون على رأس قومه في القتال، وهذا مما يؤدي إلى زيادة الالتحام بينه وبينهم إلى جانب معرفتهم بأساليب قتاله، وأن أية سلبية من سلبيات القتال تنعكس بوضوح عليه وعلى قومه، ولكن طلبه ربما جاء في

ظروف صعبة للغاية، الأمر الـذي تعذر على أبي بكر تحقيقه. وهناك تضارب في الأقـوال، بعض يقـول إن جريـر بن عبـد الله البجلي سـار على رأس جيش من عشائر وقبائل مختلفة إلى أن وصل معسكر خالـد قبل ذهابه إلى بلاد الشام(٣٣)، وبعض آخر يقـول وصل في الجيش بعد ذهاب خـالد بن الوليـد إلى الشام، بل يذكـر أن وصوله إلى بلاد الفـرس كان في أيام الخليفة عمـر بن الخطاب، ثم إن الطلب الذي طلبه جرير من أبي بكـر لم يحدث بل حدث في عهد الخليفة عمر، وأن الخليفـة عمـر قـد لبى الطلب لما رأى فيـه من فـائدة تبرز تـلاحم البجليين ومهارتهم في القتـال، فأمر الخليفة بإخـراج عشائر بجيلة من القبـائل الأخرى، فجاءته قيس كبّة، وسحمة، وعرينـة وهؤلاء رهط جرير بن عبد الله البجلي من قبائل عـامر بن صعصـة، وعدد آخر من أفخـاذ بجيلة كانـوا في عشائر عـربية أخرى(٣٤)، فلما اكتملت عدتهم سيّــرهـم الخليفة عمر بقيادة جـرير إلى العراق سنـة ١٣هـ في الفترة مـا بين قيـام المعركتين البـويب والقـادسية، وكـان معهم نسـاؤهم وأطفالهم، فقـد بلغ عـدد النساء ألف امـرأة(٣٥)، ولا نـدري لم هـذا الرحيل الجماعي إلى الجبهة الشرقية ـ جبهـة الفرس ـ إلاّ إذا كان القصد من ذلك الاستقرار هناك لمتابعة المعارك المتتالية بوجودهم الدائم ومعهم نساؤهم وذراريهم قصد اطمئنانهم واستقرارهم.

ويبدو من بعـض الروايات التـاريخية أن رغبـة قبائل بجيلـة كانت الـذهاب والبقـاء في بلاد الشـام، لكن الخليفـة عمر لم يحقـق رغبتهم مبينا لشيـوخهم أن الشام أصبحت في مـأمن من الروم، وأن عليهم التـوجه إلى بلاد فـارس، حيث إنها مازالت محفوفة بالمخاطـر، وعرض عليهم أن يأخذوا ربع ما يغلبون عليه من الأراضي(٣٦)، وفي رواية للبـلاذري أن الخليفة عمـر قال لـزعيم بجيلة جـرير بن عبد الله: «**هل لك في العـراق وأنفلك الثلث بعـد الخمس. . . ؟**»(٣٧)، ويذكر

الطبري أن الخليفة نفلهم ربع خمس ما أفاء الله عليهم في غزواتهم فذهبوا إلى العراق، واستقروا فيه[٣٨].

ويبدو أنه قبل ذهاب البجليين للعراق، التقى رؤساء عشائرهم مع الخليفة عمر يتقدمهم زعيمهم جرير بن عبد الله البجلي، وعرفجة بن هرثمة البارقي[٣٩]. وعند استقبال الخليفة لهم ولى عليهم عرفجة وقال لهم: «اسمعوا لهذا»، فلم يكن البجليون يرضون بولاية عرفجة، وقالوا للخليفة: «اعفنا من عرفجة»، فقال: «لا أعفيكم من أقدمكم هجرة وإسلاما، وأعظمكم بلاء وإحسانا»، قالوا: «استعمل علينا رجلا منا ولا تستعمل علينا نزيعا فينا»، فظن عمر أنهم ينفونه من نسبه، فقال: «انظروا ما تقولون»، قالوا: «نقول ما تسمع»، فأرسل إلى عرفجة فقال: «إنّ هؤلاء استعفوني منك وزعموا أنك لست منهم، فما عندك؟»، قال: «صدقوا أنا امرؤ من الأزد، ثم من بارق، في كهف لا يحصى عدده»، فقال عمر: «نعم الحي الأزد يأخذون نصيبهم من الخير والشر»، قال عرفجة: «إنه كان من شأني أن الشر تفاقم فينا ودارنا واحدة، فأصبنا الدماء ووتر بعضنا بعضا، فاعتزلتهم لما خفهتم، فكنت في هؤلاء أسودهم وأقودهم، فحفظوا على الأمر، ثم دار بيني وبين دهاقينهم بعض الفتن فحسدوني وكفروني»، قال: «لا يضرك فاعتزلهم إذ كرهوك». واستعمل جريرا مكانه[٤٠].

ويبدو من هذا الحوار المسوغات التي أبداها عرفجة في رفضهم إياه، كما نلمس مفهوم العصبية عندهم، ومدى تأثيرها في قراراتهم، وهذا ما أحس به الخليفة عمر، مما دفعه إلى قبول مطالبهم، وهي استبعاد عرفجة وتعيين جرير بن عبد الله البجلي بدلا منه، والدليل على صحة ما نقول أن عرفجة قدم مرة أخرى على الخليفة عمر ومعه سبعمائة غازٍ من الأزديين، وعدد من بارق وألمع، فطلبوا

من الخليفة الذهاب إلى الشام، فقال الخليفة: «**ذلك قد كفيتموه، العراق العراق! ذوو بلدة قد قلّل الله شوكتها وعددها، واستقبلوا جهاد قوم قد حووا فنون العيش، لعل الله أن يورثكم بقسطكم من ذلك، فتعيشوا مع من عاش من الناس**»(٤١). عندئذ قام عرفجة خطيبا في قومه من الأزد، وقال: «**يا عشيرتاه! أجيبوا أمير المؤمنين إلى ما يرى، وامضوا له ما يسكنكم**»، قالوا: «**إنا قد أطعناك، وأجبنا أمير المؤمنين إلى ما رأى وأراد**»(٤٢). فدعا لهم الخليفة عمر، ثم أمّر عليهم عرفجة بن هرثمة البارقي، وأرسلهم مددا إلى المثنى بن حارثة الشيباني، وهذه الرواية الأخيرة ربما هي أقرب إلى الصحة من التي قبلها. لكن الغريب في ذلك ألا نجد ذكرا ملموسا لمساهمة عرفجة ومن كان معه في الحروب التي خاضها المثنى ضد الفرس، في حين نجد المصادر تورد اسم عشائر بجيلة وزعيمهم جرير بن عبدالله، فتشير إلى خروجهم من المدينة المنورة نحو بلاد فارس، فالتقوا بالمثنى واندمجوا مع جيشه، وتصدوا لمهران ـ أحد ملوك الفرس ـ في معركة البويب، فتم لهم النصر بقتل مهران، وكان ذلك في شهر رمضان سنة ١٣هـ(٤٣).

وقد تناقضت الأخبار عند أصحاب الروايات والسير حول من كان القائد في المعركة، فبعضهم يرى المثنى، وبعضهم يرى جريرا، وبعضهم يرى أن كلا منهما كان قائدا على قومه. ولكن على ما يبدو من كثرة ذكر المثنى أنه هو الذي كان القائد العام للمعركة، لأن هناك رواية تشير إلى أنه عندما تمّ قتل مهران ادَّعى كل من جرير والمنذر قتله، وتنازعا فيما بينهما، فذهبا إلى المثنى ليتقاضيا عنده، فحل المعضلة بأن أعطى سلاح مهران لجرير، وأعطى المنذر منطقته، كما قام بتوزيع غنائم معركة البويب، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه القائد العام للمعركة(٤٤).

وأبلى جرير البجلي وقومه بلاء حسنا في المعركة، ومما روي عنه أنه كان يحثهم على الإقدام والمثابرة على القتال، ومما قاله لهم: «. . . يا معشر بجيلة، إنكم وجميع من شهد هذا اليوم في السابقة والفضيلة والبلاء سواء، وليس لأحد منهم في هذا الخمس غدا من النفل مثل الذي لكم منه، ولكم ربع خمسه نفلا من أمير المؤمنين، فلا يكون أحد أسرع إلى هذا العدد، ولا أشد عليه منكم للذي لكم، فإنما تنتظرون إحدى الحسنيين: الشهادة والجنة أو الغنيمة والجنة»(٤٥).

وبعد معركة البويب عين الفرس يزدجرد ملكا عليهم، وأعدوا العدة لملاقاة المسلمين، ولما علم الخليفة عمر صمم أن يتولى قيادة الجيش، لكن أعيان الصحابة أمثال عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم رفضوا رأيه، وطالبوه بتعيين شخص مناسب لذلك وهو سعد بن أبي وقاص لأنه إذا مات في المعركة يختلف المسلمون فيما بينهم في تولية خليفة بدله، ولكن قائد جيش آخر، من الممكن استبداله عند العزل أو الموت، إلى جانب أن المسلمين بحاجة إلى الخليفة عمر لينظم أمورهم ويقيم الحدود. وتم ما أرادوا وعُين سعد على رأس الحملة، وكان دور أهل تهامة والسراة مميزا، فقد شارك فيها عدد من عشائر بارق، وألمع والحجر، وغامد التي بلغ عدد أفرادها سبعمائة جاءوا إلى الخليفة عمر وعلى مقدمتهم حميضة بن النعمان بن حميضة البارقي(٤٦).

وفي رواية أخرى قدم من قبائل مذحج ألف وثلاثمائة يتقدمهم ثلاثة رؤساء منهم: أبو سبرة بن ذؤيب، وعلي بن منبه، وعمرو بن معد يكرب الزبيدي(٤٧)، ولا ندري مدى صدق القول بأن عمرو بن معد يكرب الزبيدي كان أحد زعماء قبائل مذحج الوافدة على المدينة قبل معركة القادسية، لأن بعض الروايات تشير إلى وجوده مع الجيش الإسلامي في جبهات الفتوح ببلاد الشام، ثم نجد الخبر عنه الآن يقدم مع بعض قومه من بلاد السراة للانضمام إلى صف

سعد بن أبي وقاص، وقد يكون هناك احتمالان: الأول: أنه ذهب إلى بلاد الشام وبعد معركة اليرموك عاد إلى بلاده بأرض السراة ثم خرج مرة ثانية إلى المدينة للمشاركة في حروب المسلمين مع الفرس، ويكون خروجه في المرة الثانية مثل خروج غيره من زعماء تهامة السراة أمثال حميضة بن النعمان البارقي وغيره، والاحتمال الثاني أنه ربما رجع من بلاد الشام واشترك مع بني قومه عندما وصلوا المدينة وانضموا إلى جيش سعد الذي يقال إنه كان نحو أربعة آلاف، ثلاثة آلاف منهم من بلاد تهامة والسراة والألف الرابع من سائر الناس(٤٨).

وخرج سعد بن أبي وقاص من المدينة المنورة في شهر المحرم سنة أربع عشرة من الهجرة، ومعه الأربعة آلاف مقاتل متجها إلى بلاد فارس، وبعد أن أصبح على مقربة من الجيش الإسلامي أتاه نعي المثنى بن حارثة الشيباني، وينضم إليه جرير بن عبد الله البجلي بمن كان معه من قومه، بل يجمع الجيش كله تحت قيادته، وعندئذ أرسل الطلائع لاكتشاف قوة الفرس فوجد قوتهم كبيرة، وأعدادهم كثيرة، فأرسل إلى الخليفة في المدينة يطلب منه المدد فأمده بأربعة آلاف مقاتل، كان من بينهم ألفان من بلاد تهامة والسراة، والألفان الآخران من قبائل غطفان وقيس النجدية(٤٩). وتشير بعض الروايات إلى مجموع الجيش الذي كان يحارب مع المثنى بن حارثة وجرير بن عبد الله قبل قدوم سعد بن أبي وقاص فكان نحو ثمانية آلاف، كان من بينهم ألفان من قبائل بجيلة(٥٠)، وهذا العدد فيما يخص بجيلة يختلف مع مجموع المجاهدين الذين خرجوا مع جرير عندما أرسل مددا للمثنى حيث لم يكونوا أكثر من سبعمائة مجاهد، ووصولهم إلى الألفين ربما لأن بعضا منهم خرج في الفترة الواقعة بين خروج جرير قبل معركة البويب وبين وقوع معركة القادسية.

وإن حاولنا معرفة نسبة أهل تهامة والسراة من الجيش الكلي الذي جمع تحت

قيادة سعد بن أبي وقاص قبل معركة القـادسية، فلن نصل إلى معرفة دقيقة لهم، لأن المصادر لا توفر لنـا ما نريد، وأكثر المعلومات التي نجدهـا هو ما أشير إليه سابقـا وبخاصة عن قبيلـة بجيلة، فقـد أشارت بعض الروايـات إلى عددهم في الجيش الكلي، ولكن أيضـا يسود هـذه الروايـات بعض الاختلافـات؛ فبعضها أشارت إلى أن عددهـم قبل قدوم سعد بن أبي وقاص كـان ألفين، ورواية أخرى تذكر أن هذا العدد بعد جمع الجيوش تحت زعامة سعد(٥١)، وفي رواية لإسماعيل ابن أبي خـالـد مـولى بجيلـة عن قيـس بن أبي حـازم البجلي أن عـدد من شهـد القادسية كـان بين ستة إلى سبعة آلاف مجاهد، وبجيلـة كانت ربع الناس(٥٢)، ويـورد ابن أعثم رواية فيـذكـر أنه اجتمع تحت قيـادة سعـد بن أبي وقاص نحـو أربعين ألف مقـاتل، ثـم جـاءه المدد من بـلاد الشـام في حـوالي عشرين ألفـا آخرين، فصار المجمـوع الكلي نحو ستين ألفا(٥٣)، ويورد الطبري روايـة أخرى تخالف رواية ابن أعثم فيذكـر أن عدد الجيش الإسلامي قبل وقوع القـادسية كان يـزيـد على الثـلاثين ألف مقاتـل، ولكنه لم يشر إلى المدد الـذي جـاء من بـلاد الشام(٥٤). وروايتـا الطبري وابن أعثم ربما تكـونان أقـرب إلى الصحـة من التي قبلهما، لأن الجيـوش التي كانت مع المثنى بـن حارثـة الشيباني، ثم الإمـدادات التي تلاحقت حتى خرج سعـد بن أبي وقاص قد تصل إلى أعداد كبيـرة تفـوق مـا ذكر في روايـة إسماعيل بن أبي خـالـد الآنفة الـذكـر، وكون المجمـوع الكلي للجيش الإسلامي المشـارك في معركة القـادسية غير معروف تمام المعـرفة، ثم إن المصـادر لم تفصل، بل لم توضح نسبـة مسـاهمة أهل تهامة والسراة من المجمـوع العـام، لكن ممـا لاحظنا في سيـاق الأخبـار السـابقـة أنهم كانـوا من العنـاصر الأساسية في جيش الخلافة في ميادين الجبهة الفارسية.

وعنـدمـا اكتمل جيش سعـد بن أبي وقـاص، وصـار على أهبـة الاستعـداد

لمواجهة الفـرس في معركـة القادسيـة طلب الأمير سعد بن أبي وقـاص المدد من الخليفة فأرسل الخليفـة عمر إلى أبي عبيدة بن الجراح في بلاد الشام وأمـره بإمداد سعد ببعض من الجيش الذين كانوا معـه، فذكر الطبري أنه أمده بخمسة آلاف من قبـائل ربيعة ومضر الشـامية، وألف من قبـائل تهامة والسراة اليمانيـة(٥٥)، ويروي البـلاذري أن عـدد المقاتلين من أزد السراة في ذلك الجمع الـذي أرسلـه أبو عبيدة من الشـام كان سبعمائة مجاهد، وكانـوا تحت زعامة قيس بن هبيرة بن عبد يغوث المرادي(٥٦)، وهذا الرقم الذي أشـار إليه كل من الطبري والبلاذري يختلف عن الرقم الذي أشار إليـه ابن أعثم وهو عشرون ألف مقاتل، ولا ندري هل المدد الذي جـاء من بلاد الشام إلى سعد بن أبي وقـاص كان على فترتين أو هو على فترة واحدة فقـط فلا بد أن إحدى الـروايتين غير صحيحة، وربما رواية الطبري والبلاذري أقرب إلى الصحة، لأنه من متـابعة سير الإمدادات التي كان يرسلهـا الخلفاء في الفترة الأولى من الفتوح الإسـلامية يتضح أنها كانت لا تـزيد على الخمسـة أو الستة آلاف رجل، ثم إن إرسـال عشرين ألف مقاتل من بـلاد الشـام ـ كما قـال ابن أعثم ـ قد يخل بتـوازن الجيش الإسـلامي في بلاد الشـام، خصوصا أن الفتح لم يتـوقف في بلاد الشام، ولكنه امتـد إلى مصر وبلاد المغرب مباشرة بعـد وقعة اليرموك وسقـوط بلاد الشام، وبـالتالي فـالجيش الإسلامي في تلك الأجزاء الجديدة من العالم يحتـاج إلى إمدادات من الخليفة في المدينة المنورة، ومثل تلك الإمدادات لن تتم إلا عن طـريق الجيوش الإسلامية الموجـودة في بلاد الشام.

وتستعرض مصادر التـاريخ الأحداث التي حصلت بين الفرس والمسلمين في معـركة القـادسية، وتطيل الشرح في الـوقائع والاصطـدامات التي حـدثت بين الطرفين، وبخاصة في الأيـام الثلاثة المشهورة بيوم أرماث، ويـوم أغواث، ويوم

أعماس، ثم الليلة الأخيرة في تلك المعركة التي أطلق عليها ليلة الهرير[٥٧]، وكذلك الجهود التي بذلتها الجيوش الإسلامية في مصارعة الفرس، وبخاصة البجليون الذين أبلوا بلاء حسنا، رغم عدم التكافؤ في العدد والعدة، فكان لدى الفرس ستة عشر فيلا يقاتلون البجليين بها، إلى جانب استخدامهم حسكَ الحديد الذي هو عبارة عن ثلاثة مسامير حادة تتصل بالقاعدة التي تغرس في الأرض فيضرب حافر الفرس، أو قدم الماشي فيعطله عن السير. رغم هذا فقد استطاعت الخيول البجلية تخطي هذا الحسك الشبيه اليوم بـ (الألغام المتفجرة). ونجح البجليون ومن معهم من المسلمين في صد القوات الفارسية، حتى جاءتهم إمدادات عسكرية أخرى من غامد، وربيعة، والأسد، وغيرها، وبعون الله تمكنوا من رد الفرس، وإجبارهم على التراجع[٥٨]، وفي صمود البجليين قال سعد بن أبي وقاص عنهم:

وما أرجو بجيلة غير أني
أؤمِّلُ أَجرَهم يوم الحسابِ
فقد لقيتْ خُيولهم خيولاً
وقد وقع الفوارسُ في ضرابِ
وقد دلفت بعرصتهم فيولٌ
كأن زهاءَها إبلٌ جرابُ[٥٩]

وهزم الفرس في القادسية، وقتل قائدهم رستم، ثم تقهقروا إلى الوراء، ودخل المسلمون إلى المدائن عاصمتهم، لكنه لم يكن إلا وقت وجيز حتى جمعوا فلولهم في جلولاء، فبلغ عددهم حوالي ثمانين ألفا، ولما علم قائد المسلمين سعد ابن أبي وقاص بتجمعهم استشار ذوي الرأي، وكان عمرو بن معد يكرب الزبيدي أحد مستشاريه، وقد قال لسعد: «**أيها الأمير! لا نحب أن تتقي علينا**

فإن الذي نصرنا عليهم بالأمس، هو الذي ينصرنا عليهم اليوم. . . وقد علمنا أن الله عز وجل إذا كتب على قوم القتل فلا بد لهم مما كتب لهم، . . . فلسنا نشك أن القتل في سبيل الله أفضل من الموت على وثير الفرش، فطوبى لمن قتل في سبيل الله صابرا يريد بذلك ما عند الله من الثواب الجزيل. . . »(٦٠).

اقتنع سعد بكلام عمرو وكلام غيره من ذوي الرأي، وأوكل القيادة لابن أخيه هاشم بن عتبة بن أبي وقاص، وانضم إلى هاشم جرير بن عبد الله وصحبه من المجاهدين البجليين، ودوس، وخثعم، وعشائر وأفخاذ من القبائل اليمانية والمضرية، يعاونه قيس بن مكشوح المرادي، وعمرو بن معد يكرب وغيرهما، والتقى الجمعان ودارت رحى الحرب وأظهر المسلمون بسالة وصبرا، والكل يثير همم قومه ويستحثهم على الصبر، وكان من بين القادة الذين كانوا يجوبون الميدان ـ يحث قومه ـ جرير بن عبد الله البجلي، الذي أنشد يقول:

تلكمْ بجيلةُ قومي إن سألتَ بها
قادوا الجِيادَ وفضّوا جمعَ مهران
وأدركوا الوترَ من كسرى ومعشرِهِ
يوم العُروبةِ وتْرَ الحيّ شيبان
فسائِلِ الجمعَ جمعَ الفارسيّ وقد
حاولت عند ركوب الحي قحطان
عِز الأُلَى كانَ عزاً من يصولُ بهمْ
ورميةً كان فيها هُلكُ شيطان(٦١)

ويبدو أن كتائب الفرس أحاطت بالمسلمين، وأثقلتهم بالقتال، فأدرك عمرو ابن معد يكرب الزبيدي خطورة الأمر، ودارت مساجلة بينه وبين المسلمين بينوا له فيها ما أصابهم من إعياء بسبب مكوثهم الطويل في الميدان، وأوجسوا خيفة

من كثرة الفرس، ولكن عمرا استطاع رفع معنوياتهم وصبرهم، فكان لقوله تأثير في نفوسهم، ونظرا لأهمية هذه المساجلة ولنتيجتها الحاسمة رأينا إيرادها ليشتف القارئ مدى أهمية رفع المعنويات، ومدى الخبرة في استخدام الأساليب المثيرة للأنفس، والمشجعة لها.

خطب عمرو بن معد يكرب المسلمين قائلا: «يا معشر المسلمين! لعله قد هالتكم هذه الكتيبة؟» قالوا: «نعم والله يا أبا ثور لقد هالتنا! وذلك أنك تعلم أنا نقاتل هؤلاء القوم من وقت بزوغ الشمس إلى وقتنا هذا، فقد تعبنا وكلت أيدينا ودوابنا، وكاعت رجالنا، وقد والله خشينا أن نعجز عن هذه الكتيبة، إلاّ أن يأتينا الله بغياث من عنده، أو نرزق عليهم قوة ونصرا»، فقال عمرو: «يا هؤلاء إنكم إنما تقاتلون عن دينكم، وتذبون عن حريمكم، وتدفعون عن حوزة الإسلام، فصفوا خيولكم بعضها إلى بعض، وانزلوا عنها، والزموا الأرض، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، فإنكم بحمد الله صبراء في اللقاء ليوث عند الوغى، وهذا يوم كبعض أيامكم التي سلفت، والله إني لأرجو أن يعز الله بكم دينه، ويكبت بكم عدوه. . . .»(٦٢). ثم ترجل عن فرسه(٦٣)، وترجل معه ألف رجل من السراة، وكسروا أغماد السيوف طالبين الشهادة، وتم النصر بفضل من الله، ثم بفضل إيمانهم وصبرهم، وفي هذا يقول شاعر السراة عبيد بن عمرو البجلي:

سَلْ أهل ذي الكفرِ مهراناً وأسرتَهُ

يومَ البجيلة إذ خلّوا عن القاع

وأسلموا ثَمَّ مهراناً ببلقعه

يوم العروبة مطروحًا بجعجاعِ

وفي جلـــولا أثـــرنـــا كـل ذي بـــدع
بكـل صـــــافٍ كلـــــون الملـح لماع
وكــف كـل كـــــريـم الجد ذي حسـب
حـــامي الحقيقـــة لِـــلأْوَاء دفَّـــاعِ(٦٤)

وتقدم المسلمون بعد انتصارهم في جلـولاء إلى حلوان، ودخلوا دون صعوبة، وفي هذا ينشد عبد الله بن قيس الأزدي السروي:

فـأبلـغ أبـــا حفـصٍ بـأنَّ خيـــولنَـــا
بحلْـــوانَ أضحـتْ بـــالكماةِ تجمجـم
ونحـن دهمنـــاهـــا صبـــاحـــاً بفيلـق
جـــريـــر علينـــا في الكتيبـــة مُعْلـمُ
ونحـن أبـــدنـــا الفـــرس في كلِ مـــوطـن
بجمـــعٍ كمثـــلِ الليـــلِ والليـــلُ مظلـــمُ

جـ- دورهم في التنظيمات العسكرية في جبهتي الشام وفارس:

لم يكن أهل تهامـة والسراة فقط يـرحبـون بنـداء الخليفـة أبي بكـر الصـديق للانخـراط في جيش الجهاد الإسـلامي الذي ذهب من شبـه الجزيرة العـربية إلى جبهتي الفرس والروم، وإنما أيضا حرصـوا على المشاركة مع إخوانهم المسلمين في بنـاء الدولـة الإسلاميـة، بل تحمل المسئوليـة في القيام بأعمالهم على خير وجـه، فكانوا يحاربون الأعداء راغبين في الشهادة والفوز بالجنة، أو النصر وإعلاء كلمة لا إلـه إلا الله محمـد رسول الله، ولم يشـاركـوا جميعهم في الجيش الإسـلامي قبل وأثنـاء المعـارك مع الفـرس والـروم فقط على هيئـة جنـود محاربين دون أن يكـون لبعضهم أدوار قيادية تنظيمية، وإنما على العكس مـن ذلك ففي الجبهة الشامية

ضد الروم نجـد بروز عدد من القادة أمثـال قيس بن هبيرة بن مكشوح المرادي، وعامـر بن الطفيل الدوسي، وجندب بن عمـرو الدوسي وعمرو بن معـد يكرب فكـانـوا جميعهم يقـودون بعض الفرق في الجيـش الإسلامي قبـل وأثناء معـركـة اليرموك، بل كان بعض منهم أمثال عمـرو بن معد يكرب يستحث الجيوش على الإقـدام والاستمرار في محاربـة الـروم والحصول على النصر أو الشهـادة في سبيل الله(٦٥).

أما دورهـم القيادي والتنظيمي في الجبهة الفـارسية فكـان أعظم بكثير حيث برز منهم قادة عظام كان لهم أيضا شرف المساهمة في الجهاد على أرض بلاد الشام ضد الرومـان أمثال قيس بن هبيرة المرادي، وعمرو بن معد يكـرب، ولكن أيضا ظهر قادة آخرون ساهموا في حرب الفرس أمثال أبي ظبيان الأعرج الغامدي الذي كان يحمل راية غامد في معركة القادسيـة، وعرفجة بن هرثمة البارقي الذي صار مددا للمسلمين في سبعمائة من أهل تهامـة والسراة، وجريـر بن عبد الله البجلي الذي كان على مقدمة جيش المسلمين مع سعـد بن أبي وقاص وابن أخيه هاشم ابن عتبـة بن أبي وقاص في معـركتي القـادسية وجلـولاء، وقـد أشارت المصـادر التاريخية إلى شجاعـة جرير وقدرته على محاربة الأعـداء، بل استحثاثه المسلمين على الصبر والجهاد لأجـل الفوز بمـرضاة الله، فكـان يقول لهم: **«اصبروا لقتال هؤلاء الفـرس التماسا لإحـدى الحسنيين. أما الشهـادة فثوابها الجنـة، وأما النصر والظفـر ففيهما الغنى من العيلـة، وانظروا لا تقـاتلـوا رياء ولا سمعـة، فحسب الرجل خـزيا أن يكـون يريـد بجهاده حمد المخلوقين دون الخالق، وبعـد فإنكم جربتم هـؤلاء القوم ومـارستموهم، وإنما لهم هـذه القسي المنحنية وهـذه السهام الطوال فهي أغنى سلاح عندهم»**(٦٦).

ومثل هذه العبارات لا تصدر من جنـدي معتاد، وإنما مصدرها رجل جرب

الحياة وعرفها، بل مارس الحروب وأهوالها، ثم إن مكانته في الجيش الإسلامي ببلاد فارس كانت تسمح له أن يقوم على رءوس المجاهدين وينصحهم بما يراه نافعا لهم، وما تقتضيه ظروف الحرب ضد الأعداء، ولو استقصينا المساهمات التي قام بها جرير وغيره أمثال عمرو بن معد يكرب وأبي ظبيان الغامدي لوجدناهم كانوا في مقدمة الجيوش في كل من القادسية وجلولاء وغيرهما من المعارك التي وقعت بين المسلمين والفرس في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب(٦٧).

والفرق بين مساهمة أهل تهامة والسراة في الجبهتين الرومية والفارسية هو أن القيادات منهم في معركة اليرموك وما قبلها كانت غالبا في الأمراء الأوائل الذين أرسلهم أبو بكر الصديق من المدينة أمثال أبي عبيدة بن الجراح، ويزيد بن أبي سفيان، وشرحبيل بن أبي حسنة، وعمرو بن العاص، ثم خالد بن الوليد الذي أرسل إليهم مددا من العراق، وإن جاءت أسماء قادة من بلاد السراة أمثال عامر بن الطفيل الدوسي، وجندب بن عمرو الدوسي، وعمرو بن معد يكرب، وقيس بن هبيرة المرادي، فلم يكونوا يتولون قيادات عامة، وإنما كانوا قادة على فرق في الجيش، وربما كانت تلك الفرق من أقوامهم وعشائرهم، إلى جانب أنه يذكر عن الخليفة أبي بكر الصديق أنه رفض أن يستخدم في القيادة العامة من أسلم متأخرا أو من ارتد وشارك المرتدين في عهده(٦٨)، ومن المعلوم أن عمرو بن معد يكرب وقيس بن هبيرة المرادي ارتدا وشاركا الأسود العنسي بل ناصراه عندما أعلن ارتداده ونبوءته، ثم سيطرته على بلاد اليمن وأغلب بلاد تهامة والسراة(٦٩). وبهذا فالخليفة الصديق لم يكن يستخدم أحدا من أهل تهامة والسراة في القيادات العامة في الجيش، ولكن عندما جاء الخليفة عمر بن الخطاب، ثم وجه الجيوش إلى بلاد الفرس وشاور جرير بن عبد الله البجلي على

أن يذهب إلى بلاد فارس مع قومه ولـه ثلث ـ وقيل ربع ـ خراج العراق، فذهب جريـر وتجمعت الجيوش في معارك البويب والقـادسية وجلولاء فكان جـرير من القادة العظـام الذين شاركـوا في تلك المعارك، بل يقـال إنه كان القـائد العام في أرض المعركة بجلولاء(٧٠).

وخلاصة القـول أن أهل تهامة والسراة كانوا من القـوى البشرية التي شاركت في جبهـات الفتوح الإسـلاميـة المبكرة، فلم يكـونـوا يتأخرون عن السماع لنـداء الخليفتين الراشدين أبي بكر وعمر عندما استنفرا المسلمين لجهاد الفرس والروم، وإنما كانوا في مقدمة الجيوش في اليرمـوك، والبويب والقادسية وجلولاء، ساعين من وراء ذلك إلى الفوز والنصر وإعـلاء كلمة الحق على أرض الـروم وفارس، أو الفوز بـالشهادة والخلـود في جنات النعيم، وبسـواعدهم الفتيـة مع غيرهم من المسلمين في شبه الجزيـرة العربيـة استطاعـوا فتح بلاد الشـام وفارس، ثـم بلاد مصر والمغـرب والأنـدلس، بل استطـاعوا بتـوجيهـات من خليفـة المسلمين في المدينـة المنـورة أن يمصروا الكوفـة والبصرة، والفسطـاط والقيروان وغيرهـا، بل استطاعوا مع غيرهم من المسلمين أن يكـونوا حضارة إسلامية عـريقة استطاعت أن تضاهي، بل تتفوق على غيرها من الحضارات.



الهوامش والتعليقات

(١) لقد أفاضت كتب السير في الحديث عن الوفود التي قدمت على الرسول ﷺ من أنحاء شبه الجزيرة العربية، وكان منهم بعض الوفود التي قدمت من بلاد تهامة والسراة، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر وفد ثمالة، ووفد بجيلة، ووفد زهران، ووفد باهلة، ووفد دوس، ووفد سلامان، ووفد خثعم، ووفد بارق، ووفد الأزد، ووفد زُبيد، وغير ذلك من الوفود التي قدمت من أجزاء عديدة من بلاد اليمن. وللمزيد من التفصيل انظر. عبد الملك بن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (بيروت: دار القلم، د.ت) جـ٤، ص ١٨٢ وما بعدها. محمد بن سعد: **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار صادر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، جـ١، ص ٩١ وما بعدها. شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم: **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، جـ٣، ص ٦٠٠ وما بعدها.

(٢) لم يكن اسم (تهامة والسراة) الذي استخدمناه حديث الاستخدام، وإنما هو قديم الذكر في مصادر التراث الإسلامي المبكرة، حيث أطلق على الجبال والمرتفعات الممتدة من الطائف إلى صنعاء اسم السراة، أو السروات، وأحيانا يطلق عليها (الحجاز) وذلك لأنها تحجز بين البوادي والنجود في الشرق وبين الأغوار والسهول التهامية في الغرب. أما تهامة فعرفت أيضا بأنها المنطقة المنخفضة التي تقع غرب بلاد السراة، وتمتد إلى شواطئ البحر الأحمر. ولمزيد من المعلومات انظر الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني: **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكوع (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) ص ٢٦٠ ـ ٢٦٨. عبد الله بن عبد العزيز البكري: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، تحقيق مصطفى السقا (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) مج١، جـ١، ص ٨ ـ ١٣. شهاب الدين ياقوت الحموي: **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) جـ٢، ص ٦٣ ـ ٦٤، جـ٣، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥. محمد عبد المنعم الحميري: **كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥م)، ص ١٤١ ـ ١٤٢، ١٨٨ ـ ١٨٩، ٣١١.

(٣) لما قام به سكان أهل تهامة والسراة من أعمال سياسية قبل الفتوح الإسلامية، وبخاصة في عهد الرسالة، وفي فترة قيام حروب الردة في عهد الخليفة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ، فسيكون هناك بحث خاص مستقل عن دورهم ومساهماتهم في تلك الحقبة، وسيتم نشره في إحدى المجلات العلمية ـ إن شاء الله ـ.

(٤) كان رجال من أهل تهامة والسراة يأتون إلى مكة المكرمة للحج، وللتجارة، ولأعمال اقتصادية واجتماعية أخرى، وأكبر دليل على ذلك إسلام الطفيل بن عمرو الدوسي وضماد الأزدي في فترة الدعوة المكية، وكتب السير والتراجم قد حفظت لنا قصة ارتيادهما مكة المكرمة، ثم مقابلتهما الرسول ﷺ وإسلامهما. انظر، ابن هشام، **السيرة**، جـ٢، ص ٢١ ـ ٢٥. جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي. **صفة الصفوة**، تحقيق محمود فاخوري (حلب: دار الوعي بحلب، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م) جـ١، ص ٦٠٠ ـ ٦٠٥. عز الدين أبو الحسن بن الأثير: **أسد الغابة في معرفة الصحابة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) جـ٣، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥) وللمزيد من التفصيلات عن الجيوش التي أرسلها الخليفة أبو بكر الصديق إلى بلاد تهامة والسراة في أثناء حروب الردة انظر محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار سويدان، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م) جـ٣، ص ٢٣٠ وما بعدها. أحمد بن عبد ربه: **العقد الفريد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م) جـ٣، ص ٦٤ ـ ٦٥. ابن الجوزي **صفة الصفوة**، جـ١، ص ٧٤٠ ـ ٧٤٢.

(٦) لقد أرسل الرسول ﷺ بعض السرايا إلى حدود بلاد الشام، بل ذهب هو على رأس بعض الغزوات التي وصلت إلى تبوك وما حولها. للمزيد من التفصيل انظر ابن هشام: **السيرة**، جـ٤، ص ١٥٩ وما بعدها. ابن القيم: **زاد المعاد**، جـ٣، ص ٥٢٦ وما بعدها.

(٧) أبو عبد الله عمر الواقدي: **فتوح الشام**. (بيروت: دار الجيل، د. ت) جـ١، ص ٥. انظر أيضاً عبدالرحمن الشجاع: اليمن في صدر الإسلام (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ) ص ٢٧ وما بعدها.

(٨) تيماء بلد في طرف شبه الجزيرة العربية من جهة بلاد الشام، وتقع على طريق الحاج المؤدية إلى دمشق، انظر شهاب الدين أبا عبد الله ياقوت: **معجم البلدان**: جـ٢، ص ٦٧.

(٩) الطبري: جـ٣، ص ٣٨٨. محمد عبد الله الأزدي: **تاريخ فتوح الشام**، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر (القاهرة: مطابع سجل العرب، ١٩٦٩م) ص ٢ ـ ٥.

(١٠) أحمد بن يحيى البلاذري: **فتوح البلدان**: تحقيق رضوان محمد رضوان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ١٢٨، الواقدي: **فتوح الشام**، جـ١، ص ٥ ـ ٦.

(١١) الأزدي، ص ٨ ـ ٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩. عبد الرحمن الشجاع: **اليمن في صدر الإسلام**، ص ٣٤ وما بعدها.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) لمزيد من التفصيل انظر البلاذري، ص ١٢٨، الأزدي، ص ٥، ٦ ـ ١٠، الواقدي، جـ١، ص ٧، ٨، ٩. ولمزيد من التوضيح عن مضارب أهم القبائل والعشائر في بلاد تهامة والسراة خلال العهود الإسلامية الأولى، فقد أرفقنا مع البحث خريطة توضح ذلك.

(١٥) لمزيد من المعلومات عن بداية الفتوحات الإسلامية في بلاد الشام انظر الأزدي، ص ١١ وما بعدها. الواقدي، جـ١، ص ٢٤ وما بعدها.

(١٦) الأزدي: ص ٢٥ ـ ٢٦. ويذكر أن ابن ذي السهم الخثعمي قدم على الخليفة أبي بكر الصديق في المدينة، ومعه نحو ألف مجاهد من قومه، فقال للخليفة: «إنا قد تركنا الديار والأموال والأصول، وأقبلنا بنسائنا وأبنائنا، ونحن نريد جهاد المشركين، فماذا ترى لنا في أولادنا ونسائنا أنخلفهم عندك ونمضي فإذا جاء الله بالفتح بعثنا إليهم فأقدمتهم علينا؟، أم ترى لنا أن نخرجهم معنا ونتوكل على ربنا؟». قال أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ «سبحان الله يا معشر المسلمين، هل سمعتم ممن سار من المسلمين إلى أرض الروم وأرض الشام ذكر عن الأولاد والنساء مثل ذكر أخي خثعم؟ أما إني أقسم لك يا أخا خثعم إني لو سمعت هذا القول منك والناس مجتمعون عندي قبل أن يشخصوا لأحببت أن أحتبس عيالاتهم عندي، وأسرحهم، وليس معهم من النساء والأولاد ما يشغلهم ويهمهم حتى يفتح الله عليهم، ولكنه قد مضى عظم الناس وذراريهم، ولك بجماعة المسلمين أسوة، وأنا أرجو أن يدفع الله بعزته عن حرمة الإسلام وأهله، فسر في حفظ الله وكنفه، فإن بالشام أمراء وجهناهم إليها، فأيهم أحببت أن تصحب فاصحب». فلحق بيزيد بن أبي سفيان وصحبه. انظر الأزدي، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٧) الأزدي: ٣٢ ـ ٣٥، أبو محمد أحمد بن أعثم: **كتاب الفتوح**، مصور من طبعة حيدر أباد بالهند (بيروت: دار الندوة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م) جـ١، ص ١٠٤، ١١٤.

(١٨) الواقدي، جـ١، ص ٣٧.

(١٩) المصدر نفسه، وللمزيد من التفصيلات عن شخصية عمرو بن معد يكرب، وشجاعته في الحروب، انظر ابن هشام، جـ١، ص ٤١، جـ٤، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢. علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) جـ٣، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦، البلاذري، ص ١٢٦ ـ ١٢٧، ٢٧٨.

(٢٠) انظر: الواقدي، جـ١، ص ١١٠، ١١٢.

(٢١) الأزدي: ص ١٥٩، ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢٢) المصدر نفسه: ص ١٩٠ ـ ١٩١، ٢٢٣ ـ ٢٢٤. الواقدي: جـ١، ص ١١٨. الطبري: جـ١، ص ١١٨. الطبري: جـ٣، ص ٣٩٧، ٤٠٢. ومن بطولات بعض رجال السراة في معركة اليرموك ما ذكر الأزدي حيث يقول: **«وثبتت بعض قبائل الأزد السروية، فقاتلت قتالا شديدا لم يقاتل مثله أحد من تلك القبائل، وقتل منهم مقتلة لم يقتل مثلها قبيلة من القبائل الأخر. وأقبل يومئذ عمرو بن الطفيل بن ذي النور، وهو يقول: يا معشر الأزد، لا يؤتين المسلمون من قبلكم، وأخذ يضرب بسيفه متقدما عليهم وهو يقول:**

قد علمت أوسٌ ويشكرُ تعلمُ ... أني إذا الأبيضُ يوماً مظلمُ

وعرّدَ النكسُ وفرَّ الأيهمُ ... أني عُفْرٌ في الوقاع ضيغمُ

وقال جندب بن عمرو بن حممة، ورفع رايته:

يا معشر الأزد، إنه لا يبقى منكم ولا ينجو من الإثم والعار إلا من قاتل ألا و إن المقتول شهيد، والخائب من هرب اليوم، ثم قال:

يا معشرَ الأزدِ احتذاذَ الأفيالِ   هيهات هيهات ووقوفٌ للحال

لا يمنع الراية إلا الأبطال».

لمزيد من التفصيلات انظر الأزدي، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤. نزار عبد اللطيف الحديثي. **أهل اليمن في صدر الإسلام: دورهم واستقرارهم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر د. ت).

(٢٣) ابن أعثم: جـ١، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢٤) المصدر نفسه: جـ١، ص ٢٥٥، ٢٥٨.

(٢٥) المصدر نفسه: جـ١، ص ٢٥٩.

(٢٦) عمرو بن معد يكرب الزبيدي من الشخصيات المهمة التي ساهمت في الفتوحات الإسلامية في الجبهة الفارسية مع سعد بن أبي وقاص، وبخاصة في معركتي القادسية وجلولاء. ولمزيد من التفصيل انظر الحديث عن الجبهة الفارسية خلال بعض الصفحات التالية لما ورد في المتن عند هذه الملحوظة.

(٢٧) انظر ابن أعثم، جـ١، ص ٢٥٩.

(٢٨) الأزدي: ص ٢١٨.

(٢٩) للمزيد من المعلومات عن الحروب الأولى التي وقعت بين المسلمين والفرس انظر الطبري، **تاريخ**، جـ٣، ص ٤٤٤ وما بعدها. المسعودي، **مروج الذهب**، جـ٢ ص ٣٠٧ وما بعدها.

(٣٠) ابن أعثم: جـ١، ص ١٧١.

(٣١) لم نستطع العثور على الأسباب التي جعلت بعض عشائر وقبائل بجيلة موزعة بين عشائر وقبائل أخرى، ويتضح تفرقهم من حرص جرير بن عبد الله البجلي على جمعهم تحت زعامة واحدة، ومن المحتمل أنهم تفرقوا لمهارتهم في فنون القتال، ولمكانتهم بين القبائل مما جعل لهم ارتباطا واختلاطا مع العديد من القبائل، أو أنه حدث بينهم حروب ونزاعات في الجاهلية سببت اختلافهم ثم تفرقهم واندماجهم في قبائل أخرى.

(٣٢) الطبري: جـ٣، ص ٣٦٥، عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢، ص ٥٢٣. (بيروت: دار الفكر ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

(٣٣) الطبري: جـ٣، ص ٣٦٥، ٣٦٩ البلاذري: ص ٢٤٧. ابن خلدون: جـ٢، ص ٥٢٣.

(٣٤) انظر: الطبري، جـ٣، ص ٤٦٠، ٤٧١. البلاذري: ص ٢٤٧. ابن خلدون: جـ٢، ص٥٢٣.

(٣٥) انظر: الطبري، جـ٣، ص ٥٨١. نزار الحديثي: **أهل اليمن في صدر الإسلام**، ص ٧٤ وما بعدها.

(٣٦) انظر: المسعودي، جـ٢، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣٧) البلاذري: ص ٢٥٤.

(٣٨) الطبري: جـ٣، ص ٤٦٠، ٤٦٢.

(٣٩) هو عرفجة بن هرثمة من بني عدي بن حارثة بن عمر بن عامر، وعداده في بارق من الأزد. للمزيد من التفصيل انظر: أحمد محمد بن عبد ربه: **العقد الفريد**، تحقيق مفيد محمد قميحة وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، جـ٣، ص ٣٣٤، الطبري، جـ٣، ص٤٦٢ـ٤٦٣.

(٤٠) المصدر نفسه: جـ٣، ٤٦٢ ـ ٤٦٣. ويورد ابن الأثير القصة التي وقعت بين عرفجة البارقي وبجيلة، ولكنه يشير إلى أن جرير بن عبد الله البجلي هو الذي أيد قومه في تقديم شكواهم إلى الخليفة عمر بشأن عرفجة، بل يورد أن الخليفة عمر بعد سماعه لقصة عرفجة قال له: **«اثبت على منزلتك، فدافعهم كما يدافعونك»**. فقال: **«لست فاعلا ولا سائرًا معهم»** ثم خرج إلى البصرة، وهذه الرواية قد لا تكون صحيحة، لأن البصرة لم تختط بعد، ولم تكن معركة القادسية قد وقعت بعد. ابن الأثير، جـ١، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠، انظر أيضا الطبري، جـ٣، ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٤١) الطبري: جـ٣، ص ٤٦٣.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) للمزيد من التفصيلات عن معركة البويب، انظر. الطبري جـ٣، ص ٤٦٠ وما بعدها. المسعودي: جـ٢، ص ٣١٠ وما بعدها. ويذكر أن الذي قتل مهران هو جرير بن عبد الله، واقتسم سلبه مع المنذر بن حسان بن المنذر بن ضرار الضبي الذي شاركه في قتله، والذي قال في ذلك بعض الشعر حيث يقول:

ألم ترني خالستُ مهران نفسَهُ
بأسمر فيه كالخلالِ طريرُ
فخر صريعاً والتقاني برجله
وبادر في رأس الهمام جريرُ
فقال: قتيلي، والحوادثُ جَمَّةٌ
وكاد جريرٌ للسرور يطيرُ
فقال أبو عمرو: وقتلي قتلتهُ
ومثلي قليلٌ والرجال كثيرُ
فأرسلْ يميناً إنَّ رمحكَ نالهُ
وأكرَمُ أن تحلف وأنت أميرُ

انظر: البلاذري، ص ٢٥٤. الطبري، جـ٣، ص ٤٦٦، ابن أعثم، جـ١، ص ١٧١. المسعودي، جـ٢، ص ٣١١.

(٤٤) الطبري، جـ٣، ص ٤٧٢. المسعودي، جـ٢، ص ٣١١ـ٣١٢.

(٤٥) الطبري، جـ٣، ص ٤٦٩ .

(٤٦) انظر: الطبري، جـ٣، ص ٤٨٠ ، ٤٨٣ ، ٤٨٦ . البلاذري، ص ٢٥٦ ، ويذكر ابن حجر العسقلاني أن أبا ظبيان الأعرج الغامدي كان الحامل لراية غامد في معركة القادسية، وهو القائل:

أنا أبو ظبيان غير المكذبه   أبي أبو العنقا وخالي اللهبه

أكرم من يعلم بين ثعلبه

انظر: شهاب الدين أحمد بن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت،) جـ٤، ص ١٨٨ ، ترجمة رقم (٥٢٢٨). حمد الجاسر، **في سراة غامد وزهران: نصوص، مشاهدات، انطباعات** (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م) ص ٢٨٢ .

(٤٧) الطبري، جـ٣، ص ٤٨٤ .

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه: جـ٣، ص ٤٨٦ .

(٥٠) المصدر نفسه: جـ٣، ص ٤٨٤ ، ٤٨٦ .

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه: جـ٣، ص ٤٨٥ ، ٥٧٦ ، البلاذري: ص ٢٧٦ ، ٢٦٨ .

(٥٣) ابن أعثم: جـ١ ، ص ٢٠١ .

(٥٤) الطبري: جـ٣، ص ٤٨٧ .

(٥٥) المصدر نفسه: جـ٣، ص ٥٤٣ .

(٥٦) البلاذري، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ ، ٢٦١ .

(٥٧) للمزيد من التفصيل عن معركة القادسية وأيامها المشهورة، انظر: الطبري، جـ٣، ص ٤٨٠ ـ ٥٧٩ .

(٥٨) الطبري: جـ٣، ص ٥٧٦ ، المسعودي: جـ٢، ص ٣١٣ .

(٥٩) الطبري: جـ٣، ص ٥٧٧ . وفي رواية أخرى تذكر أن الفرس اجتمعت على قبائل بجيلة، فجاءهم المدد من بعض العشائر الأزدية اليمانية بقيادة القعقاع بن عمرو، فأعانوهم، وأجبروا الفرس على التقهقر، فقال سعد بن أبي وقاص مشيرًا إلى مساعدة القعقاع وإنقاذ بجيلة مما كاد أن يحل بهم:

هُمُ منعوا جموعكم بطعن   وضرب مثل تشقيق الإهاب

ولولا ذاك ألفيتم رعاعا   تشلُّ جموعكم مثل الذباب

انظر: الطبري، جـ٣، ص ٥٨٠ .

(٦٠) ابن أعثم: جـ١ ، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ .

(٦١) المصدر نفسه: جـ١ ، ص ٢٧٤ . ويذكر عن جرير أنه كان ينادي في قومه بجيلة، ويقول: «**الزموا الصبر وصابروا، فو الله إنكم الأنجاد الأمجاد، الحسان الوجوه في اقتحام الشدائد! فاصبروا يا معشر**

بجيلة! فوالله إني لأرجو أن يرى المسلمون منكم اليوم ما تقرُّ به عيونهم، وما ذاك على الله بعزيز».
انظر ابن أعثم، جـ١، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٦٢) المصدر نفسه: جـ١، ص٢٧٦، وكان لعمرو بن معد يكرب مواقف بطولية أخرى في معركة القادسية يشجع فيها الجيوش الإسلامية على محاربة أعدائهم. انظر: الطبري، جـ٣، ص٥٧٦. البلاذري: ص٢٥٧. المسعودي: جـ٢، ص٣٢٤ وما بعدها.

(٦٣) وعند نزول عمرو عن فرسه، كان يقول:

لقد علمتْ أقيال مذحجَ أنَّني
أنا الفارسُ الحامِي إذا القومُ أضجروا
صبرتُ لأهلِ القادسيةِ معلِمًا
ومثلي إذا لم تصبر الناسُ يصبرُ
وطاعنتهم بالرمح حتى تبدَّدُوا
وضاربتهمْ بالسيف حتى تكسرُوا
بذلك أوصاني أبي وأبو أبي
بذلك أوصاني فلستُ أقصِّرُ
حمدتُ إلهي إذ هداني لدينه
فلله أسعى ما حييتُ وأشكرُ

انظر: ابن أعثم، جـ١، ص٢٧٧.

(٦٤) المصدر نفسه: جـ١، ص ٢٧٨.

(٦٥) انظر تفصيلات أكثر، الطبري، جـ٣، ص ٣٩٧، ٤٠٢. الأزدي: ص ١٠٤. وما بعدها. ابن أعثم: جـ١، ص ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٢.

(٦٦) المصدر نفسه: جـ١، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤، وللمزيد عن جهود جرير بن عبد الله البجلي، انظر، البلاذري، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤. ابن أعثم: جـ١، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٦٧) ولمزيد من التفصيلات عن الحروب التي وقعت بين المسلمين والفرس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، انظر الأزدي ص ١١ وما بعدها. الواقدي جـ١، ص ١٥. وما بعدها. الواقدي: جـ١، ص ١٥ وما بعدها. الطبري: جـ٣، ص ٣٤٣ وما بعدها. المسعودي: جـ٢، ص ٣٠٧ وما بعدها.

(٦٨) انظر الطبري: جـ٣، ص٢٢٧ ـ ٢٤٠.

(٦٩) ولمزيد من المعلومات عن حركة الارتداد في عهد الخليفة أبي بكر ودور أهل تهامة والسراة، وبلاد اليمن في ذلك، انظر الطبري، جـ٣، ص ٢٢٧ ـ ٢٤٠، ٣١٨ ـ ٣٢٨.

(٧٠) المصدر نفسه: جـ٣، ص ٥٧٦ وما بعدها.

مفهوم التناسب عند نقاد القرن الرابع الهجري

د. محمد الحافظ الروسي





المناسبة لغة المشاكلة [١]. وبين الشيئين مناسبة وتناسب [٢]. أي تشاكل وتشابه وتوافق [٣]. فالتناسب، إذن، مقياس جمالي لا يختص بموضوع نقدي معين، ولكنه يظهر كلما كانت الحاجة ماسة إلى نوع من التماثل سواء في الكم أو في الجودة أو في الشكل. فما هي مجالات التناسب؟

١ - التناسب في الجودة :

نقصد بالتناسب في الجودة أن تكون جميع قصائد الشاعر على مستوى متماثل في الإتقان، وأن تكون أبيات القصيدة من قصائده مستوية غير متفاوتة في الجودة، ثم أن يكون البيت المفرد من أبيات شعره على مستوى واحد من الحسن لا اختلاف بين شطريه.

أ - التناسب بين مجموع القصائد :

يرى «ابن قتيبة» أن للشعر تارات يبعد فيها قريبه، ويستصعب فيها ريضه، دون أن يعرف لذلك سبب، كما أن له أوقاتاً يسرع فيها أَتِيُّه، ويسمح فيها أَبِيُّه، وإلى هذه الحالات النفسية الغامضة يرجع سبب اختلاف أشعار الشاعر ورسائل الكتاب (٤).

وسبب آخر يمكن أن نقول إن «ابن قتيبة» يفسر به سر اختلاف أشعار الشاعر، هو الموهبة والطبع. فالشعراء، كما يقول: «في الطبع مختلفون: منهم من يسهل عليه المديح ويعسر عليه الهجاء ومنهم من يتيسر له المراثي ويتعذر عليه الغزل» (٥). فكأنه كان يرى اختلاف شعر الشاعر أمراً طبيعيا، بل لعله كان يرى الاستواء، في كلام المخلوقين، أمراً غير ممكن، لذلك قال معلقاً على من قال في شعر النابغة الجعدي: خمار بواف ومطرف بآلاف: «ولا أرى غير الجعدي في هذا الحكم إلا كالجعدي، ولا أحسب أحداً من أهل التمييز والنظر، نظر بعين العدل وترك طريق التقليد، يستطيع أن يقدم أحداً من المتقدمين المكثرين على أحد إلا بأن يرى الجيد في شعره أكثر من الجيد في شعر غيره» (٦). فالمقياس الوحيد للموازنة، إذن، هو كثرة الجيد، وهو ما يعني ضمنيا أن الرديء لا بد منه، أي أن الاستواء المطلق أمر غير ممكن.

أما في القرن الرابع الهجري، فقد كـان الإتقان في كل الأغراض مطلوباً؛ لأنه من دلائل التصرف، يستثنى من ذلـك مـا اشترطــه خصـوم هــذا المذهب من التجويـد في فن واحد. في حين كانت مشكلـة الإتقان في مجموع القصـائد سبباً لانقسـام النقاد إلى فـريقين، بحسب انتصـارهم لأبي تمام أو إعجـابهم بطريقـة البحتري. فأنصـار البحتري يرون الاستـواء مقياسا لتقـديم الشـاعر على غيره، سـواء أكان هـذا الاستـواء متعلقا بمجمـوع شعر الشـاعـر أم بأبيات القصيـدة الـواحدة، وفي ذلك يقـول الآمدي على لسـان صـاحب البحتري: «وأما قـول البحتري «جيده خير من جيدي، ورديئي خير من رديئه»، فهذا الخبر - إن كان صحيحا - فهـو للبحتري، لا عليه؛ لأن قـوله هـذا يدل على أن شعـر أبي تمام شديـد الاختلاف، وشعره شديـد الاستواء، **والمستوي الشعر أولى بـالتقدمة من المختلف الشعر»** (٧).

وأمـا أنصـار أبي تمام، فلا يـرون العبرة إلا بـالجيـد، لـذلك فإنهم لا يعتبرون استواء شعـر البحتري واختلاف شعـر أبي تمام، سببا لتقـديم الأول على الثاني. وهكذا نجـد الصولي مثـلا، وهو أحـد أنصار أبي تمام، يعلق على رأي البحتري السـابق بقولـه: «.. وقـد صدق البحتري في هـذا، جيد أبي تمام لا يتعلق بـه أحـد في زمـانـه، وربما اختل لفظــه قليـلا لا معنـاه، والبحتري لا يختل» (٨). فانعدام خاصة الاستواء في الجودة عند حبيب لا تطعن في مرتبته، عند الصولي.

وإذا كان هـؤلاء يتحدثون عن الاستـواء، فإن الباقلاني، يـراه خاصًّا بـالقرآن الكـريم. أمـا الشعـراء فإن منهم، كما يقول: «من يجود في المدح دون الهجـو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح. ومنهم مـن يسبق في التقريظ دون التأبين. ومنهم من يجود في التأبين دون التقــريظ. ومنهم من يغــرب في وصف الإبل أو الخيل، أو سير الليل، أو وصف الحرب، أو وصف الروض، أو وصف الخمر،

أو الغزل، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ويتناوله الكلام. ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابغة إذا رهب، وبزهير إذا رغب.. وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتا بينا، ويختلف اختلافا كبيرا» (٩). ولأن الاستواء في كلام المخلوقين غير ممكن، قال الله تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾، يقول الباقلاني: «فأخبر سبحانه أن كلام الآدمي إن امتد وقع فيه التفاوت، وبان عليه الاختلال» (١٠)، وبتوفر القرآن الكريم على خاصة الاستواء ندرك مصدره الإلهي، أو كما جاء في «إعجاز القرآن»: «.. فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر؛ لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير، عند التكرار، وعند تباين الوجوه، واختلاف الأسباب التي يتضمن» (١١).

وبهذا تبدو لنا المواقف الثلاثة التي وقفها النقاد من الموضوع بارزة وهي:

أولاً: فريق عدّ الاستواء مقياسا لجودة الشاعر، وهم أنصار البحتري.

ثانياً: وفريق لم يعده ضروريًا. وإنما راعى أجود ما في شعر الشاعر وهم أنصار أبي تمام.

ثالثاً: وهناك موقف الباقلاني الذي أنكر أن يكون الاستواء موجودا في كلام البشر، إذ أنه عَدّه من دلائل الإعجاز.

ب - التناسب بين أبيات القصيدة الواحدة:

يرى الأصمعي أن التفاوت بين أبيات القصيدة من دلائل الطبع والبعد عن التكلف، وفي ذلك جاء في طبقات فحول الشعراء عند الحديث عن النابغة الجعدي: «وكان الجعدي مختلف الشعر مغلبا، وكان الأصمعي يمدحه بهذا وينسبه إلى قلة التكلف، فيقول: عنده خمار بواف ومطرف بآلاف» (١٢). وكما

كان يمدح الجعـدي لاختلاف شعره، كان يعيب شعر الحطيئـة لاستوائه، وكان يقول كما جاء في البيان : «الحطيئة عبد لشعره» (١٣). ويعلق الجاحظ على ذلك بقولـه : «عاب شعـره حين وجده كلـه متخيرا منتخبا مستـويا، لمكـان الصنعة والتكلف والقيـام عليه» (١٤). وإلى هـذا الرأي نفسـه يـذهب صاحب البيـان أيضـا، مع أنه يشير إلى أن الأصمعي في مـذهبـه هذا كـان مخالفا لجميع الـرواة والشعراء (١٥)، فـالجاحظ يــرى أن الاستـواء دليل الصنعــة، وكثـرة التثقيف والتحكيك، في حين أن الاختلاف دليل الطبع وتـرك النفس على سجيتها. وهو يبين ذلك بقولـه : وقال الأصمعي : «زهير بن أبي سلمى والحطيئة وأشباههما، عبيد الشعر»، وكذلك كل من جَوّد في جميـع شعره، ووقف عند كل بيت قاله، وأعاد فيـه النظر حتى يخرج أبيـات القصيدة كلهـا مستويـةً في الجودة. . . وإنما الشعر المحمود كشعر النابغـة الجعدي ورؤبة. ولذلك قالـوا في شعره، مُـطْرَفٌ بآلاف وخمار بواف» (١٦).

إذن، فـالاستـواء دليل الصنعـة والاختلاف دليل الطبع، لـذلك فـالاستـواء مذموم والاختـلاف محمود. إلا أنه يبدو أن هـذه القاعدة لـم تفهم بـوضوح من طرف جميع النقاد وهكـذا فإننا نجد في «أخبار البحتري» أن المبرد قـال موازنا بين أبي تمام والبحتري : «. . وشعر البحتري أحسن استـواء، وأبو تمام يقـول النادر والبـارد، وهو المذهب الـذي كان أعجب إلى الأصمعي، ومـا أشبه أبـا تمام إلا بغائص يخرج الدُّرَّ والْمَخْشَلَبَة» (١٧).

وبهذا ألصق المبرد بالأصمعي نصره مـذهبا ظهر بعده، هـو مذهب أبي تمام، مع أن الأصمعي كان أشـد خصوم مـذهب الصنعة حماسـة. ويبدو لي أن المبرد لـم يفهم رأي الأصمعي على حقيقته، فقد اكتفى بملاحظة الاستواء والاختلاف دون أن يبحث عـن السبب الــذي جعل الأصمعـي يفضل الاختــلاف على

الاستواء. فالتفاوت في شعر أبي تمام موجـود، ولكنه ناتج عن صنعة مفرطة، لا عن طبع و إهمال.

ونتاجاً لهذا الـوضع الجديد نلاحظ أن تلك القاعـدة التي قدمها الأصمعي، سوف تصبح معكـوسة عند نـاقد من نقاد القـرن الرابع الهجري، هـو الآمدي، الذي كان يعـد البحتري مطبوعا، وأبا تمام صانعاً. ومـا دام الأمر كذلك، وبما أنه يلاحظ الاستواء في شعر البحتري والاختـلاف في شعر أبي تمام، فقد قدم لنا قـاعدة هي عكس القـاعدة القـديمـة، أي إن الاستواء أصبح عنـده دليل طبع والاختـلاف دليل صنعـة. أو كما جـاء على لسـان صـاحب البحتري: «... والمطبـوع الذي هـو مستوي الشعـر قليل السقط لا يبين جيـده من سائر شعـره بينونة شديدة، ومن أجل ذلك صار جيد أبي تمام معلوماً وعدده محصوراً» (١٨).

وبناء على مـوقف النقاد من مسألة التناسب في الجودة بين أبيـات القصيدة، وانتصارهم لما عـدوه مذهب طبع، أي مذهب البحتري، أو تأييدهــم لصنعة أبي تمام، كان مـوقفهم من أثر التفـاوت عليها، وهو مـا يمكن حصره في ثلاثـة آراء:

أولاً: يذهب الـذين لم يولوا اهتماماً كبيراً للتناسـب العام في القصيدة، وإنما بحثوا فقط عـن أجود أبياتها، إلى أن العبرة بـالمعاني الـرائعة، فإن النـاقد إذا وقع عليها غفـر معها مـا يمكن أن يكون رديئـاً من الأبيات. وهكـذا نجد الحاتمي، مثلا، يعتمد هذا الرأي في دفاعـه عن أبي تمام، حيث يقول: «وأما قوله: أَقُولُ لِقُرْحَـانٍ مِنَ البَيْنِ... البيت (١٩). فإنه يـريد رجلاً لم يقطعه أحبابـه ولـم ينأوا عنه، وفي هذه القصيدة من المعاني الرائعة، والتشبيهات العجيبة، والاستعارات البارعة، ما يغتفر معه هذا البيت وأمثاله» (٢٠).

ثانياً : يرى القاضي الجرجاني ومن عَدَّ التفاوت عيباً أن انعدام التناسب في القصيدة أظهر لرديئها، وأن الانتقال من الجيد إلى الرديء ينغص على المتلقي لذة الشعر ويحدث في نشاطه فترة. وفي ذلك يقول معلقا على أبيات لأبي تمام فاوت بينها : «. . . ولو لم تكن هذه الأبيات متناسقة مقترنة، ولم يكن يجمعها قصيدة، وتسمع في حال واحدة لكان أخفى لعيبها، وأستر لشينها» (٢١).

ثالثاً : يرى أنصار البحتري أن التفاوت في القصيدة أظهر لجيدها، وبهذا يعللون شهرة جيد أبي تمام، وإلا فإنه عندهم لا يرقى إلى مستوى البحتري الذي كان - في نظرهم - مطبوعا يتميز شعره بالاستواء. وهو الرأي الذي أيده الآمدي في الموازنة. حيث قال : «قال صاحب البحتري : إنما صار جيد أبي تمام موصوفا؛ لأنه يأتي في تضاعيف الرديء الساقط، فيجيء رائقا لشدة مباينته ما يليه، فيظهر فضله بالإضافة. . . وهذا عندي - أنا - هو الصحيح» (٢٢).

ج - التناسب داخل البيت المفرد :

نقصد بالتناسب داخل البيت المفرد، أن يكون البيت كله على مستوى واحد من الجودة، حتى لا يتميز أحد شطريه من الآخر. وهو المقياس الذي اعتمده «ابن المعتز» وغيره (٢٣)، عندما فضلوا قول النابغة :

كِلِينِي لِهَمٍّ يَا أُمَيْمَةَ نَاصِبِ وَلَيْلٍ أُقَاسِيهِ بَطِيءِ الكَوَاكِبِ

على قول امرئ القيس :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بِسِقْطِ اللِّوَى بين الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

وذلك كما جاء في «الصبح المنبي». «لما فيه من عدم التناسب، فإنه وقف، واستوقف، وبكى، واستبكى، وذكر الحبيب والمنزل في نصف بيت عذب اللفظ سهل السبك، ولم يتفق له مثل ذلك في النصف الثاني، بل أتى فيه بمعان

قليلة في ألفاظ غريبة، فباين الأول، بخلاف بيت النابغة، فإنه لا تفاوت بين قسميه» (٢٤).

ويبدو أن هذا النوع الأخير من التناسب لم يكن مشكلة أمام نقاد القرن الرابع الهجري، ما داموا قد ذهبوا أبعد من ذلك في النظر إلى البيت من الشعر، حيث رأوا وجوب المشاكلة بين كل أجزائه، بأسلوب يدل به الكلام بعضه على بعض، وتجاور بوساطته كل كلمة أختها المقتضية لها (٢٥). مما يمنع الاختلال والتفاوت داخل البيت من الشعر. أي أنهم انتقلوا من مجرد التنبيه على ضرورة التماثل في الجودة إلى تقديم وسائل لتحقيقها.

٢ ـ التناسب في الشكل :

أ - التناسب بين أبيات القصيدة الواحدة .

دعا النقاد العرب منذ وقت مبكر، إلى توفير التجانس والتناسب بين أبيات القصيدة، وإن لم يحددوا - مع ذلك - بطريقة دقيقة أساليب هذا التناسب، ومن ذلك ما جاء في البيان من أن عبيد الله بن سالم قال لرؤبة : «مت يا أبا الجحاف إذا شئت. قال : وكيف ذاك ؟ . قال : رأيت اليوم عقبة بن رؤبة ينشد شعراً له أعجبني . . فقال رؤبة : نعم، إنه ليقول ولكن ليس لشعره قرآن. . . ». يريد بقوله (قرآن) التشابه والموافقة .

وقال عمر بن لجإ لبعض الشعراء : «أنا أشعر منك! قال : وبم ذاك؟ قال : لأني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه» (٢٦).

ويبدو أن «ابن قتيبة» كان يعد تناسب الأبيات من دلائل الطبع وترك النفس على سجيتها، لكونه عُد من دلائل التكلف أن يكون البيت مقروناً بغير جاره ومضموماً إلى غير لفقه (٢٧). أما نقاد القرن الرابع الهجري فإنهم لم ينصحوا

الشاعـر من أجل إيجاد التناسب في شعـره، بالاعتماد على طبعـه، بل قدمـوا له مجموعة من النصائح والتوجيهات يستطيع بوساطتها أن يوفر هذا التناسب، أي أنهم وجهوه لـلاعتماد على الصنعة. ويمكـن أن نوجز أهـم هذه التـوجيهات في أربعة عناصر هي:

أولاً: إذا أسس الشاعر شعره على أن يأتي فيه بالكلام البدوي الفصيح، لـم يخلط به الحضري المولد (٢٨). وعلى أساس هذه القاعدة. انتقد الصاحب، مثلا على المتنبي قولـه:

كُلُّ آخَـائِهِ كِـرَامُ بَنِـي الـدُّنْيَـا.

قـال الصـاحب: «لـو وقع «الآخـاء» في رائيـة الشماخ لاستثقل، فكيف مع أبيات منها:

قـد سمعنـا مـا قُلْتَ في الأحـلام   وأَنَلْنَـاكَ بَـدْرَةً في المنـام

والكلام إذا لم يتناسب زيفته جهابذته، وبهرجته نقاده» (٢٩).

ثانياً: إذا أتى الشاعر بلفظة غريبة وجب عليه أن يتبعها أخواتها (٣٠).

ثالثاً: إذا سهل الشاعـر ألفاظه وجـب عليه ألا يخلط بها الألفاظ الـوحشية النافرة الصعبة القيادة (٣١).

رابعاً: إذا كان الشاعر جارياً مع طبعه وجب عليه أن يتجنب التكلف؛ لأن الشاعـر، كما يقول الجرجـاني، «ربما افتتح الكلمة وهـو يجري مع طبعه، فينظم أحسن عقد، ويختال في مثل الـروضة الأنيقة، حتى تعارضـه تلك العادة السيئة فيَتَسَنَّمَ أوعـر طـريق، ويتعسَّف أخشن مـركب، فيطمس تلك المحـاسن، ويمحو طُلاوة ما قد قدم» (٣٢).

وبأسلوب آخر، فإنه على الشاعر من أجل أن يحقق التناسب بين أبيات قصيدته، أن يتجنب المزج بين مذهبين شعريين مختلفين في القصيدة الواحدة.

ب ـ التناسب داخل البيت المفرد :

يتم التناسب داخل البيت المفرد عن طريق حسن التأليف و«تشبث الكلام بعضه ببعض، وتعلق كل لفظة بما يليها، وإدخال كلمة من أجل أخرى تشبهها وتجانسها» (٣٣). ويشرح نجم الدين ابن الأثير هذا النوع من التناسب فيقول : «ومن الفصاحة الجودة في تركيب الألفاظ، وذلك أن حسن التأليف هو المعتبر في الكلام، ولا يكتفي بأن تكون الألفاظ في نفسها مليحة رائقة، بل لا بد من حسن تأليفها مع أخواتها، فإن اللفظ والمعنى إذا كانا رائقين وألفا مع غيرهما من الألفاظ والمعاني تأليفاً غير مرتبط، كان ذلك كالعقد الذي أفسده الناظم في نظمه له، فجعل إلى جانب الفص خَرَزَةٍ، وإلى جانب اللؤلؤة صَدَفة، فقد أفسد نظامه... فيقول العرب : هذا كلام متمكن. يعنون به حسن التأليف ومشاكلةَ بعضه لبعض» (٣٤). فالواجب - إذن - من أجل تحقيق التناسب في البيت من الشعر أن تراعَى المشاكلة والمشابهة، وذلك على مستويين :

- **المستوى الأول** : يمكن ألا نعده شكليا، وهو مستوى مشاكلة المعاني للألفاظ، فللمعاني، كما يقول ابن طباطبا، «ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزداد حسنا في بعض المعارض دون بعض» (٣٥).

- **والمستوى الثاني** : هو مستوى مشاكلة الكلمة لأختها عن طريق المعنى، ويقدم الآمدي أسلوبين من أساليب هذا النوع من التناسب فيقول : «... وإنما أرادوا المعاني إذا وقعت ألفاظها في مواقعها، وجاءت الكلمة مع أختها المشاكلة لها التي تقتضي أن تجاورها بمعناها : إما على الاتفاق أو التضاد، حسبما توجبه قسمة الكلام، **وأكثر الشعر الجيد هذه سبيله**» (٣٦). ويبدو من

الأمثلة التي قدمها الآمدي أنه حاول بمصطلحي الاتفاق والتضاد أن يوجز مجموعة من الأساليب البديعية التي تقوم بتحقيق هذا التناسب. فمن الاتفاق، رد الأعجاز على الصدور، كما في قول زهير :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولاً - لا أبا لكَ - يسأم (٣٧)

والتوشيح، كما في قوله أيضا :

ومن لاَ يُقَدِّمْ رِجْلَهُ مُطْمَئِنَّةً فَيُثْبِتَهَا في مُسْتَوَى الأرضِ تَزلقِ (٣٨)

ومن التضاد، المطابقة، كما في قول امرئ القيس :

ألا إنَّ بَعْدَ العُدْمِ لِلْمَرْءِ قُنْوَةً وَبَعْدَ المَشِيبِ طُولَ عُمْرٍ وَمَلْبَسَا (٣٩)

والمقابلة، كما في قوله :

فَإِنْ تَكْتُمُوا الدَّاءَ لاَ نُخْفِهِ وَإِنْ تَقْصِدُوا لِدَمٍ نَقْصِدِ (٤٠)

ثم يعلق الآمدي على ذلك بقوله : «فهذا هو الكلام الذي يدل بعضه على بعض، ويأخذ بعضه برقاب بعض، إذا أنشدت صدر البيت علمت ما يأتي في عجزه، فالشعر الجيد - أو أكثره - على هذا مبني، وليست بنا حاجة إلى الزيادة في التمثيل على هذه الأبيات» (٤١).

إذن، فالآمدي يؤكد مرتين أن الشعر الجيد - أو أكثره - إنما هذه سبيله. فالمشاكلة هي سر حسن التأليف وشدة التعلق والترابط. وهي لا تتم - حسب ما يبدو - إلا عن طريق الأساليب البديعية. ولعل هذا ما جعل ناقداً لاحقاً هو «ابن سنان الخفاجي» يدرس مجموعة من أنواع البديع ضمن إطار المناسبة (٤٢)، فيجعل الترصيع، مثلا من المناسبة بين الألفاظ (٤٣)، ويجعل لزوم ما لا يلزم من الزيادة في التناسب والإغراق في التماثل (٤٤). ويعد التجميع الذي هو عيب من عيوب القافية عند قدامة (٤٥) تركاً للمناسبة في مقاطع الفصول (٤٦).

الهوامش

(١) اللسان، مادة، نسب، ١/ ٧٥٦. والقاموس. مادة. نسب. ١/ ١٣٧.
(٢) الأساس، مادة، نسب. ص ٦٢٩.
(٣) اللسان. مادة. شكل. ١١/ ٣٥٦ - ٣٥٧. والقاموس، مادة. شكل. ٣/ ٤١٢. - ٤١٣. والأساس، مادة. شكل. ص ٣٣٥.
(٤) الشعر والشعراء، ابن قتيبة. ١/ ٨٠ - ٨١.
(٥) ابن قتيبة، المصدر نفسه. ١/ ٩٣ - ٩٤.
(٦) المصدر نفسه. ١/ ٨١.
(٧) الآمدي. الموازنة. ص ١٥.
(٨) الصولي، أخبار أبي تمام. ص ٦٧. وينقسم النقاد إلى فريقين حول هذا الموضوع، عند الموازنة بين أبي تمام والبحتري، أما خارج هذا النطاق، فإنه يمكننا الحديث عن موقف الباقلاني أيضا.
(٩) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: ٣٦ - ٣٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص: ٣٦.
(١١) المصدر نفسه، ص: ٣٨، وإلى قريب من هذا الرأي يذهب المتنبي. فقد جاء في «الرسالة الموضحة» للحاتمي (ص: ٨٤ - ٨٥)، أنه قال: «فهؤلاء المبرزون في حلبات الشعر، السابقون إلى حلو القول ومره، والذين وقع الإجماع على تقدمهم في ضروبه وفتحهم ما استغلق من أبوابه، ليس منهم إلا من قد طعن على شعره، ومن قد أخل بالإحسان مع تناصر إحسانه. والكلام كله لا يجري على سنن واحد، ولا يأتي متناصفا ولا متكافئا، ولا بد من سقطة يهفو بها خاطر، وعثرة يزل بها لسان. ومن هذا الذي تناسب كلامه، أو سلم من التتبع شعره؟».
(١٢) ابن سلام الجمحي. طبقات فحول الشعراء. ١/ ١٢٤ - ١٢٥.
(١٣) الجاحظ، البيان والتبيين. ١/ ٢٠٦.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) المصدر نفسه. ٢/ ١٣.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) الصولي، أخبار البحتري، ص ١٦٥.
(١٨) الآمدي، الموازنة، ص ٥٠. يقول الآمدي: «وهذا عندي - أنا - هو الصحيح».
المصدر نفسه.
(١٩) البيت هو:
أقول لقرحان من البين لم يصب * رسيس الهوى بين الحشا والترائب.
الصبح المنبي، يوسف البديعي، ص ١٣٨.

(٢٠) يوسف البديعي، الصبح المنبي، ص ١٣٩ - ١٤٠.
(٢١) الجرجاني، الوساطة، ص ٢٣.
(٢٢) الآمدي، الموازنة، ص ٤٩ - ٥٠.
(٢٣) الصبح المنبي، يوسف البديعي، ص ٣٩٤.
(٢٤) المصدر نفسه.
(٢٥) الموازنة. الآمدي، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.
(٢٦) الجاحظ، البيان والتبيين. ١/ ٢٠٥ - ٢٠٦. وانظر الشعر والشعراء. ابن قتيبة. ١/ ٩٠ و٢/ ٦٠١. واسم الذي سأل رؤبة في الشعر والشعراء ١/ ٩٠. عبد بن سالم !!.
(٢٧) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ١/ ٩٠. وقد دعا ابن قتيبة أيضا، إلى التناسب الكمي بين أقسام القصيدة الواحدة، أي بين الموضوعات المختلفة داخلها، فنصح الشاعر بألا يجعل واحدا منها أغلب على الشعر. الشعر والشعراء، ١/ ٧٥ - ٧٦.
(٢٨) عيار الشعر. ابن طباطبا، ص ٦.
(٢٩) الثعالبي، يتيمة الدهر. ١/ ١٩٨ - ١٩٩. وانظر الوساطة للجرجاني، ص ٢٢.
(٣٠) عيار الشعر، ابن طباطبا، ص ٦.
(٣١) المصدر نفسه.
(٣٢) الجرجاني، الوساطة، ص ٢٢.
(٣٣) الآمدي، الموازنة، ص ٢٦٢.
(٣٤) نجم الدين ابن الأثير. جوهر الكنز، ص ٤٢.
(٣٥) ابن طباطبا. عيار الشعر. ص ٨. وانظر الموازنة. الآمدي، ص ٢٦٢.
(٣٦) الآمدي، الموازنة، ص ٢٦٢.
(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.
(٣٩) المصدر نفسه.
(٤٠) المصدر نفسه.
(٤١) المصدر نفسه.
(٤٢) ولملاحظة هذا التأثر، الذي نزعمه، وازن بين قول الآمدي السابق، وبين قول «ابن سنان في سر الفصاحة» ص ١٩٩.
«فأما تناسب الألفاظ من طريق المعنى فإنها تتناسب على وجهين: أحدهما أن يكون معنى اللفظتين متقاربا، والثاني أن يكون أحد المعنيين مضادا للآخر أو قريبا من المضاد.
(٤٣) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ص ١٧٦ - ١٧٧.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٤٥) نقد الشعر. قدامة بن جعفر، ص ١٨٥.
(٤٦) سر الفصاحة. ابن سنان الخفاجي، ص ١٧٨.

فهرس المصادر

١ - الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى). ت. ٣٧٠هـ. الموازنة بين الطائيين : أبي تمام والبحتري. حقق أصوله وعلق حواشيه، محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العلمية - بيروت.
٢ - ابن الأثير (نجم الدين أحمد بن إسماعيل) ت. ٧٣٧هـ. جوهر الكنز، تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة. تحقيق : د. محمد زغلول سلام. منشأة المعارف - الإسكندرية.
٣ - الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب). ت. ٤٠٣هـ. إعجاز القرآن. تحقيق : السيد أحمد صقر. الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة.
٤ - البديعي (الشيخ يوسف البديعي الدمشقي). ت. ١٠٧٣هـ. الصبح المنبي عن حيثية المتنبي. تحقيق : مصطفى السقا - محمد شتا - عبده زيادة عبده. الطبعة الثانية - دار المعارف.
٥ - الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل). ت. ٤٢٩هـ. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. تحقيق : مفيد محمد قميحة. الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٨٣م.
٦ - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر). ت. ٢٥٥هـ. البيان والتبيين. تحقيق : عبد السلام محمد هارون. الطبعة الرابعة - دار الفكر - بيروت.
٧ - الجرجاني (علي بن عبد العزيز). ت. ٣٦٦هـ. الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - علي محمد البجاوي. دار القلم - بيروت.
٨ - الحاتمي (أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر). ت. ٣٨٨هـ. الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره. تحقيق : د. محمد يوسف نجم. دار بيروت - بيروت، ١٩٦٥م.
٩ - الزمخشري (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر). ت. ٥٣٨هـ. أساس

البلاغـة . دار بيروت - بيروت، ١٩٨٤م .
١٠ - ابن سلام (أبـو عبد الله محمد) . ت . ٢٣١هـ . طبقـات فحول الشعراء . قرأه وشرحه : محمود محمد شاكر . مطبعة المدني - القاهرة، ١٩٧٤م .
١١ - ابن سنـان الخفاجي (أبـو محمد عبـد الله بن محمد) . ت . ٤٦٦هـ . سر الفصاحة . الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٨٢م .
١٢ - الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى) . ت . ٣٣٥هـ أو ٣٣٦هـ .
أ - أخبار أبي تمام، تحقيق : محمد عبده عزام - خليل محمود عساكر - نظير الإسـلام الهنـدي . الطبعـة الثـالثـة - دار الآفـاق الجديـدة - بيروت، ١٩٨٠م .
ب - أخبـار البحتري - تحقيـق : د . صـالح الأشتر . الطبعـة الأولى، ١٩٥٨م .
١٣ - ابن طباطبـا (محمد بن أحمـد) . ت . ٣٢٢هـ . عيـار الشعـر . تحقيـق : د . طـه الحاجـري - د . محمد زغلول سلام . المكتبـة التجارية - القـاهرة، ١٩٥٦م .
١٤ - الفيروز آبادي (مجد الـدين محمد بن يعقوب) . ت . ٨١٧هـ . القـاموس المحيط والقابوس الوسيط . دار الجيل - بيروت، ١٩٥٢م .
١٥ - ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) . ت . ٢٧٦هـ .
- الشعر والشعـراء . تحقيق : أحمد محمـد شاكـر . دار المعارف - القـاهرة، ١٩٨٢م .
١٦ - قدامة بن جعفر (أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة) . ت . ٣٣٧هـ .
- نقد الشعـر . تحقيق : كمال مصطفى . الطبعة الثالثـة . مكتبة الخانجي - القاهرة .
١٧ - ابن منظـور المصري (أبـو الفضل جمال الـدين محمـد بن مكـرم) . ت . ٧١١هـ .
- لسان العرب المحيط - دار صادر - بيروت .

قبة الضلوع المتقاطعة في المغرب والأندلس في عصر المرابطين

د. محمد محمد الكحلاوي



• مقدمة •

تنحصر القباب المرابطية في ثلاثة نماذج رئيسة، النموذج الأول يعرف بقبة العقود المركبة، والنموذج الثاني يعرف بقبة المقرنصات، وقد سبق وأفردت لكل منهما بحثاً مستقلاً[١].

أما هذا البحث فسوف يعرض بالدراسة للنموذج الثالث للقباب المغربية المرابطية وهو النموذج المعروف بقبة الضلوع البارزة بمدينة تلمسان[٢] وهذا النموذج الذي يشكل مع قبة المقرنصات عنصراً معمارياً فريداً، حيث يختلف نموذجاهما عن نموذج قبة العقود المركبة بمدينة مراكش[٣] من الناحية المعمارية لكونهما قد شيدتا فوق مربع علوي يتقدم المحراب من أعلى بينما قبة مراكش قد خططت من سطح الأرض[٤]، ومن الجدير بالذكر أن عمارة تلك القباب في نماذجها الثلاثة قد طبعت العمارة المرابطية الدينية بخصائص ومميزات تجعلها تنفرد عن غيرها من القباب الأخرى.

وهـذه الخصـائص تـوضح قـدرة المعمار المرابطي على ابتكـاره لتلك النماذج بالرغم من أن عناصر تكوينها المعمارية مـن عقود ومقرنصات كانت معلومة في العمارة الإسلامية قبل عصر المرابطين بأكثر من قرنين[٥].

والجديد في القبـاب المرابطية هو محاولـة المعمار المرابطي تجميع كل عنصر من العناصر السابقة داخل تكوين معماري مستقل، فبعد أن كانت تستخدم الحنايا المعقودة والمقـرنصات كعنـاصر أساسيـة تميز منـاطق انتقـال القباب في العمارة الإسـلامية، بـدأ المعمار المرابطي في بنـائه قبابـاً مقـامـة على شبكة معقـدة من الضلوع البارزة أي العقود المتقاطعة وأخرى من المقرنصات، وهما يعدان بحق من أعظم ما أنتجتـه العمارة الإسلاميـة في المغرب الإسلامي في القـرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي.

التكوين المعماري لقبة الضلوع (العقود المتقاطعة):

يعرف هذا النوع لدى البـاحثين باسم قبة الضلوع البارزة[٦]، أو القنانات[٧] أو الأوتار[٨] أو الأقواس المتقـاطعة[٩]، وقد جـاءت تلك التسميات متفقـة مع التصميم المعماري الذي يتطلبـه التكوين الجديد في شكل القبـة والذي استغنى فيـه المعمار عن عنصرين أسـاسيين: أولهما الاستغنـاء عن غطاء القبـة الكـروي (الخوذة) المشيد من كتلـة صماء والمعتاد بناؤهـا في القباب بشكل عـام. وثانيهما الاستغنـاء عن منطقـة الانتقـال الممثلـة في تحويل المربع إلى مثمن وذلك نتيجـة للتصميم المعماري المبتكر الـذي شيد فيه المعمار المسلم نموذج قبتـه الجديدة من شبكة من الأوتار الحجـرية أو الآجرية التي تنطلق أطرافها من فـوق الحافة العليا لمنطقـة المربع العلوي. وتأخـذ تلك الأوتـار مسارات مختلفـة مدهـا المعمار على الأضلاع المتقابلـة من المربع العلوي ونتج عن تقاطع مسـارات تلك الأوتار بناء

هيكل لقبة متماسك الأطراف، وفي ظل هذا التصميم يكون المعمار قد وفق ولأول مرة في بناء قبة دون الحاجة لمنطقة انتقال أو بناء غطاء كروى (خوذة) مسمط وهما العنصران الأساسيان اللذان يعدان من أهم العناصر الأساسية في بناء القباب بشكل عام (انظر اللوحات ١، ٤، ٥) وقد مهد نجاح المعمار في بناء قبته الجديدة إلى ابتكار عنصر معماري وزخرفي آخر لا يقل في أهميته عن تلك الشبكة الوترية التي نسج منها هيكل قبته.

ويتمثل هذا العنصر الجديد في مجموعة التكسيات الجصية المفرغة والتي ملأ بها المعمار المساحات الواقعة بين مسارات الأوتار الحجرية والآجرية البارزة وأصبحت على أثرها خوذة القبة أشبه ما تكون بالحشوة الزخرفية[١٠].

ولقد سمحت التفريغات الجصية بنفاذ الضوء من سطح القبة الخارجي إلى داخل القبة بشكل أكثر وضوحاً عما كانت تؤديه النوافذ المفتوحة في رقبة القبة في القباب الأخرى، ولذا عرف هذا النوع من القباب باسم (قبة الضوء)[١١]، وفي تصوري أن الوازع على ابتكار هذا النوع من القباب كان وراءه الحاجة الماسة لإنارة الموقع الذي كانت تغطيه هذه القباب وهو الموقع الذي حرص المعمار على إبرازه بشتى الوسائل، نظرا لكونه يحتوي من أسفل على المحراب والمنبر بجانب كونه الموقع المخصص لصلاة الإمام والخليفة[١٢]. والذي لا يكاد يصل إليه شعاع الضوء إلا بصعوبة من خلال مجموعة النوافذ المفتوحة بجدار القبلة ولذلك جاءت رغبة المعمار في إنفاذ مزيد من الضوء ليغمر به المقصورة [١٣] التي كانت غالبا ما تغطيها هذه القباب تأكيداً منه لأهمية الموقع إلى جانب محاولته إبراز عناصره الفنية الرائعة التي شغل بها هذا النوع من القباب.

والخلاصة . . . . فإن التكوين المعماري لمثل هذه القباب أشبه ما يكون «بالهيكل العظمي» المنسوج من شبكة معقدة من الضلوع أو العقود المتقاطعة

(انظر اللوحات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٦)، ثم يملأ بين الضلوع بشبكة أخرى غاية في التعقيد تتكون من عناصر زخرفية نباتية مورقة نفذت في ألواح من الجص المفرغ (انظر اللوحات ٢ ، ٦ ، ٧)، فتظهر القبة وكأنها نسجت على «نول» لتخرج لنا تحفة فنية أشبه ما تكون بقطعة نسيج نفذت زخارفها بالتفريغ، ويكفي أن يرى المرء أشعة الشمس وهي تقع على سطح القبة لتنبعث من بين الفراغات الجصية وتنعكس على لون الزجاج المعشق لتضيء التكوينات الزخرفية على الشمسيات فتجعل القبة وكأنها تتلألأ في ألوانها المختلفة (انظر اللوحات ٢ ، ٦ ، ٧).

ولا سبيل أمامنا لنعبر عن مثل هذه الأعمال إلا أن نقول إنها الرغبة القوية التي رسخت لدى المعماريين المسلمين والتي جعلتهم ينتجون ويتقنون في صناعة القباب على تلك الشاكلة التي لا نظير لها في أي فن سابق أو لاحق على الإسلام ويكفي أن نشير إلى أن نماذج تلك القباب كانت المثل الذي يحتذى في بناء قباب الكنائس في أوربا بعد ذلك[١٤].

أولا ـ الوصف المعماري لقبة الضلوع المتقاطعة بجامع تلمسان[١٥]:

يعد هذا النوع من القباب هو أقدم النماذج الثلاثة في القباب المرابطية، وتعد القبة التي تتقدم محراب جامع تلمسان بالجزائر والمؤرخة في ٥٣٠هـ/ ١١٣٧م، هي أقدم نموذج مغربي من هذا النوع، وقد شيدت هذه القبة في عهد الأمير علي ابن يوسف بن تاشفين ضمن الأعمال والإضافات المعمارية التي أدخلها على عمارة مسجد تلمسان الذي شيده والده عام ٤٧٥هـ/ ١٠٨٢م[١٦]، وتغطي قبة تلمسانة جزءًا من سقف بيت الصلاة في الموقع الذي يتقدم المحراب من أعلى.

والتكوين المعماري للقبة مكون من اثني عشر عقداً كبيراً بارزاً، وتتقاطع تلك العقود فيما بينها في مناطق عديدة بباطن القبة، بحيث تكون عند كل تقاطع

أشكالا هندسية معقودة، وهذه التقاطعـات تمر جميعها بعيدا عن مركز القبة[١٧] (انظر اللوحتين ١ ، ٢).

ويبدو أن عدم مد أوتار الضلوع لتتقاطع في مـركز باطن القبة أسلوب إنشائي لجأ إليه المعمار حتـى لا يضعف امتداد تلك العقـود، ولو قدر لتلـك الأوتار أن تتقاطع عند مركز القبة لكانت أقل تماسكا، (انظر اللوحة رقم ١).

ويبدأ التكـوين المعماري لهذه القبة بـانطلاق بـدايات أرجل العقـود من على أضلاع المربع العلـوي للقبة، إذ جعل المعمار كل ضلـع من أضلاع مربـع القبة العلوي وسادة أو مـركزا ترتكز عليه ثـلاث أرجل مزدوجة وملتصقة عنـد منابتها من على المربع (انظر اللـوحة ١) وتنفصل هذه الأرجل عند انطـلاقها على باطن القبة لتتقاطع مع مثيلتها ذات المسار المعـاكس (انظر اللوحة رقم ١)، أما أرجل تلك العقود التي ترتكز على امتـداد أضلاع المربع العلوي فقد شكلها المعمار على هيئة معماريـة مكونـة من شكل ثعباني (انظـر اللوحـة رقم ١) يرتكـز بدوره على حرمدانات مشطوفة[١٨] (انظـر اللـوحـة رقم ١)، وقـد مـلأ الفنـان المرابطي الفراغات الناتجة من شبكة العقود المتقاطعة بألواح مفرغة في الجص (شمسيات) ومزخرفة بتكوينـات زخرفية فريدة، قوامها عناصر نباتيـة وسيقان مورقة ومراوح نخيلية مزدوجـة وأخرى منفردة وأشكال صنـوبرية[١٩] وغيرها (انظـر اللوحتيـن ١ ، ٢).

أمـا مركـز القبـة من البـاطن فقـد شكله المعمار من قـرص دائري مكـون من حطات مقرنصة وظيفتها فنية أكثر منها معمارية (راجع اللوحة ١).

ومن أهم مميـزات تلك القبـة تخفيف الثقل الـذي نتج عن استخـدام شبكـة العقـود لبنـاء هيكل القبـة، على عكس القبـاب الأخـرى التي تشيـد من بـدن مصمت ومواد بنائية صماء.

وتحتفظ مدينة أشبيلية بمثال آخر من هذا النوع من القباب ربما يكون بناؤ معاصراً لبناء قبة تلمسان وهي تقع بالقرب من صحن الرايات في الدار رقم (٣ المطلة على صحن الرايات الملحق بقصر أشبيلية، وهذه القبة ترجع إلى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، والتكوين المعماري للقبة مشابه إلى حد كبير لقبة تلمسان، لذلك أرجعها الباحثون لعصر المرابطين، وقد ركبت القبة على قاعدة مربعة، وهي تتكون من ستة أزواج من التضليعات شيدت من الآجر تتقاطع فيما بينها مكونة أشكالا لعقود متقاطعة ومتشابكة، ويتوسط باطن القبة قبيبة صغيرة من المقرنصات (انظر اللوحة رقم ٣)، أما المساحات الواقعة بين أوتار القبة فقد كانت تزدان بعناصر زخرفية إلا أنها قد تلاشت[٢٠] الآن.

الأصول المعمارية لقبة العقود المتقاطعة (الضلوع):

انتشر هذا النوع من القباب ذات العقود المتقاطعة في كل من شرق العالم الإسلامي وغربه وإن كان الغرب الإسلامي، وبخاصة الأندلس هو صاحب الفضل الأول في ابتكار مثل هذه القباب إذ ما زالت الأندلس تحتفظ عمارتها الإسلامية بأقدم أمثلة لتلك النماذج والموجودة في جامع قرطبة، وهي تعد من الإضافات المعمارية التي شيدها الخليفة المستنصر عام ٣٥٤هـ/ ١٠٥٥م، وقد عرف هذا النموذج القرطبي من القباب بقبة الضلوع[٢١] نظرا لبناء هيكل القبة من ضلوع حجرية بارزة كما سبق وأن أوضحت (انظر اللوحتين رقمي ٤، ٥).

أما الأمثلة المشرقية لهذا النوع فلم تكن من حيث الشكل المعماري والصفة الزخرفية على شاكلة النماذج الأندلسية والمغربية (انظر اللوحتين ٨، ٩). وتنحصر أهم أمثلتها في العراق وإيران في العصر السلجوقى[٢٢]، وقد شيدت شبكة عقود تلك القباب بالآجر، وليس بالحجر، كما هو في النموذج القرطبي.

كما أن الأماكن التي تغطيها تلك القباب في النماذج المشرقية أماكن ضيقة لم تتوفر لها مصادر الإضاءة الكافية لتسمح لمصادر الضوء بأن تنعكس على الشمسيات لترى بوضوح . ومن أهم أمثلتها هناك قباب العقود في جامع أصفهان(٢٣) بإيران التي تغطي جزء ظلة القبلة (انظر اللوحتين ١٠ ، ١١)، ولقد أرجع بعض الباحثين هذا النوع من القباب إلى أصول شرقية، حيث اعتبر بعضهم قباب جامع أصفهان هي المصدر الذي استوحى منه المعمار القرطبي نموذجا لبناء قبته(٢٤)، كما اعتبر البعض الآخر هذا النوع من القباب مأخوذا من التغطيات الساسانية(٢٥) .

وفي الواقع أن نسبة هذه القباب إلى أصول مشرقية غير مؤكدة، نظرا لأن أمثلتها هناك، وخاصة الموجودة في جامع أصفهان تاريخها لاحق على تاريخ القباب القرطبية (٢٦) إلى جانب اختلاف النموذج الإيراني عن النموذج القرطبي من حيث مادة بناء كل منهما حيث شيدت قبة قرطبة من شبكة وترية من ضلوع حجرية بارزة بينما شيدت قبة أصفهان من أوتار مشيدة من مداميك آجرية إلى جانب الثراء الزخرفي الذي فرضه التصميم الجديد في النموذج القرطبي بينما تنحصر الزخرفة في النموذج الإيراني في مداميك الآجر فقط (٢٧) (انظر اللوحتين رقمي ١٠ ، ١١).

ومن الباحثين من أرجع نسبة هذا النوع من القباب إلى أصول مغربية حيث انطلقت فكرتها الأولى من التجويفات أو التفصيصات التى شغلت في باطن الأرض قبة المحراب بجامع القيروان المؤرخة ٢٢١هـ/ ٨٦٥م، وكذلك باطن قبة المحراب في جامع الزيتونة المؤرخة في ٢٥٠هـ/ ٨٨٤م(٢٨).

وفي الحقيقة إنني أرجح الرأي الأخير الذي يعتبر هذا النموذج من القباب مرحلة متطورة من القباب التونسية، ولذا لم تخرج أصول هذا النوع من القباب

من منطقة المغرب والأندلس، إذ تعتبر القبة التي تتقدم المحراب في جامع القيروان والمؤرخة ٢٢١هـ/ ٨٦٥م (انظر اللوحتين رقمي ١٢، ١٣)، هي أقدم نماذج القبة ذات التفصيصات[٢٩]، وقد شيدت على غرارها قبة المحراب في جامع الزيتونة ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م، التي تمتاز بأن تفصيصاتها أكثر بروزا، ويؤكد أحمد فكري أن قبة المحراب بجامع الزيتونة تعبر بوضوح عن غيرها في قبة القيروان عن فكرة تحويل الكتلة الصماء في خوذة القبة إلى هيكل تبرز عظام ضلوعه بشكل واضح إلى جانب ملء الفنان للفراغات الواقعة بين أوتارها بحشوات زخرفية[٣٠] وقد أكد ذلك لامبير حيث ذكر أن نظام التجزئة الظاهر في القباب التونسية ينبئ عن التطور الذي حدث فيما بعد لا في قرطبة فحسب بل في القباب الأسبانية[٣١] الأخرى، ويعد نموذج القباب التونسية هو النموذج الذي انتشر في قباب المساجد والمشاهد الفاطمية في مصر[٣٢]، والفرق بين تضليعات القباب القيروانية والقباب القرطبية هو أن القباب القيروانية تجمع تفصيصاتها في مركز باطن القبة[٣٣]. بينما تتقاطع العقود في النموذج القرطبي بعيداً عن مركز باطن القبة[٣٤] (انظر اللوحات ٤، ٥، ١٢، ١٣).

دراسة مقارنة بين نموذجي القباب القرطبي والقبة المرابطية بتلمسان:

رأى بعض الباحثين أن قبة الضلوع المتقاطعة بتلمسان قد شيدت على شاكلة القباب الأندلسية في جامع قرطبة ٣٥٤هـ/ ١٠٥٥م، والحقيقة أنه ليس من شك أن قباب جامع قرطبة تشكل في مجموعها طرازاً معمارياً وفنياً فريداً في عمارة القبة في العصر الإسلامي. وليس من شك أن القباب القرطبية قد انتقل تأثيرها شرقاً وغرباً[٣٥]، ولذا ليس ببعيد أن يتأثر المعمار المرابطي عند بناء قبته بالنموذج القرطبي من حيث فكرة التخطيط فقط، ولكن اختلف عنها النموذج المرابطي

من حيث مادة البناء ومن حيث التخطيط المعماري لمجموعة الأوتار البارزة التي تشكل هيئة القبة (انظر اللوحات ٣، ٤، ٥)، وكذلك من حيث استخدام العناصر الزخرفية، وهذا ما سوف أوضحه من خلال الدراسة المقارنة بين النموذجين القرطبي والتلمساني.

وبالرغم من أصالة التخطيط القرطبي فإن قبة تلمسان تنفرد بخصائص ومميزات تجعلها أكثر تطوراً من قبة الضلوع بجامع قرطبة، كما جعلت منها نموذجاً يحتذى به في بعض أمثلة القباب التي شيدت على غرارها في المغرب والأندلس، وأهم هذه الخصائص هي:

أولاً: بناء أوتار قبة تلمسان من مداميك[٣٦] الآجر الرفيعة، بينما شيدت أوتار قبة قرطبة من سنجات حجرية سميكة (انظر اللوحات ١، ٢، ٤، ٥).

ثانياً: تعد الشبكة الوترية في قبة تلمسان أكثر تعقيدا من شبكة التضليعات في قبة قرطبة حيث يرتكز على كل ضلع من أضلاع المربع العلوي في قبة تلمسان ستة أوتار، أي أن مجموعة أوتار الضلوع المرتكزة على مربع القبة العلوي قد وصل في قبة تلمسان إلى أربعة وعشرين[٣٧] وترا، بينما في قبة قرطبة جاءت الشبكة الوتارية للضلوع أقل من ذلك إذ يبلغ عدد ما ترتكز عليه كل منها على قاعدة المربع العلوي أربعة أوتار فقط أي أن مجموعها الكلي قد بلغ ١٦ وتراً، وهذا أقل بكثير من العدد المكون للشبكة الوتارية في قبة تلمسان (انظر اللوحتين ١، ٤).

ثالثاً: تتميز قبة تلمسان بأنها أكثر عمقا من قبة قرطبة وذلك نتيجة لعدة عناصر أهمها:

أ ـ امتداد مسارات أوتار الضلوع في قبة تلمسان على محيط القبة الداخلي بحيث تكون أقرب إلى مركز القبة عنها في قبة قرطبة والتي لم يتجاوز امتدادها

منتصف محيط القبة الداخلي (انظر اللوحات أرقام ١ ، ٤ ، ٥).

ب ــ فرض امتداد مجموعة الأوتار في باطن القبة بتلمسان على تعدد مراكز تقاطعها على محيطها ، حيث وصلت إلى ستة وثلاثين مركزا مختلف الموضع ، بينما في قرطبة العكس تماما فمسارات أوتار الضلوع الحجرية أبعد بكثير من مركز القبة إلى جانب أن عدد مراكز تقاطع أوتارها محدود بأربعة مراكز فقط وضعها المعمار في مواضع محددة في أعلى زوايا المربع العلوي (انظر اللوحتين ٤ ، ٥).

رابعــاً : تتسم الشبكة الوتارية في قبة تلمسان بالخفة بالرغم من كثافة تعقيدها عنها في قباب قرطبة.

خامساً : نتج عن قلة سمك أوتار الضلوع في قبة تلمسان إيجاد مساحة أكبر للشمسيات الجصية ، ولذلك جاءت قبة تلمسان أكثر إضاءة من قبة الضوء في جامع قرطبة (انظر اللوحتين رقمي ٢ ، ٥).

سادساً : عدد العناصر المعمارية المستخدمة في قبة تلمسان أكثر من مثيلاتها في قباب قرطبة فقد استخدم المعمار المرابطي الحرمدانات كمتكأ ترتكز عن طريقه الأوتار على إطار مربع القبة العلوي . . . ، في حين استخدم المعمار القرطبي الأعمدة الصغيرة في قبة المحراب بقرطبة وجعل مثلث الأوتار يرتكز مباشرة على إطار المربع في قبة الضوء (انظر اللوحتين ١ ، ٤) كما استخدم المعمار المرابطي المقرنصات في القبيبة التي تتوسط مركز القبة في حين استخدم المعمار القرطبي التفصيص في قبابه (انظر اللوحات أرقام ١ ، ٤ ، ٥) وكذلك استخدم المعمار المرابطي نوعاً جديداً من العقود الثلاثية التي تتميز رءوسها بأنها أكثر امتدادا وأقل اتساعا.

سابعاً: تنفرد قبة تلمسان بكثافة زخرفتها وثرائها الفني المقام على شبكة معقدة من الزخارف النباتية وهي تذكرنا من هذه الزاوية فقط بالأسلوب الفني في قصر الجعفرية بسرقسطة ولكن مع الاحتفاظ لزخارف قبة تلمسان بعناصرها المبتكرة التي ميز بها الفنان المرابطي منشآته... إذ تمثل مجموعة الزخارف التي شغلها الفنان المرابطي على قبة تلمسان طرازاً فنيًّا مرابطيًّا خاصًّا اعتمد فيه الفنان على أشكال المراوح النخيلية مقسمة إلى عدة وريقات حيث تبدأ بورقة على هيئة حلقة تتلوها وريقتان منحنيتان انحناء خفيفاً، وهو طراز ليس له في المغرب نظير ولم يثبت الباحثون أصولها الأندلسية بالرغم من عثورهم على نماذج مشابهة لتلك العناصر منفذة على الجص في مدينة المورد بغرناطة، وفي قصر الكاستيغو بفحص المرية(٣٨).

والحقيقة أن كلاً من قباب جامع قرطبة والقباب المرابطية كانت موئلاً خصباً لجميع النماذج التي شيدت على غرارها مع احتفاظنا للنماذج القرطبية بكونها أقدم النماذج المؤكدة تاريخيًّا، فعلى غرار النموذج القرطبي شيدت القبة التي تتقدم المحراب من أعلى في مسجد الباب المردوم بطليطلة(٣٩) ٣٩٠هـ/ ٩٩١م.

كما بدأ تأثير قباب قرطبة يظهر في كنائس المستعربة والكنائس الأسبانية ومن أمثلتها قباب كنيسة سان ميجيل دي إسكالادا «San Miguel de Escalada» والتي تعد من أقدم القباب المقتبسة من قباب جامع قرطبة، كما يظهر تأثير قباب قرطبة في قباب كاتدرائيتي سموره «Zamora» وشلمنقة «Salammaca»(٤٠).

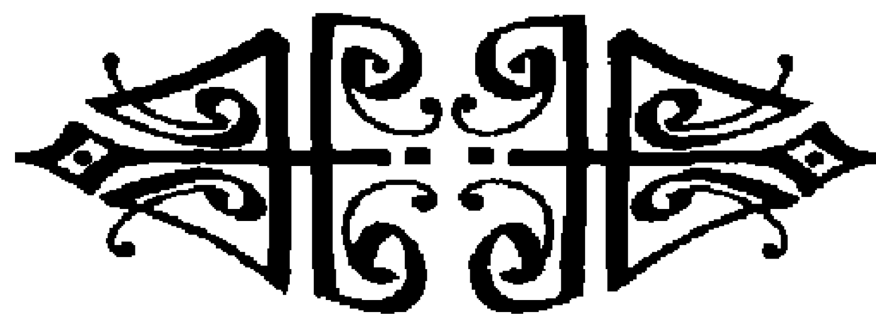
أما القباب المرابطية فكانت هي الأخرى ذات تأثير واضح على القباب التي شيدت في الأندلس في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ومن أمثلتها

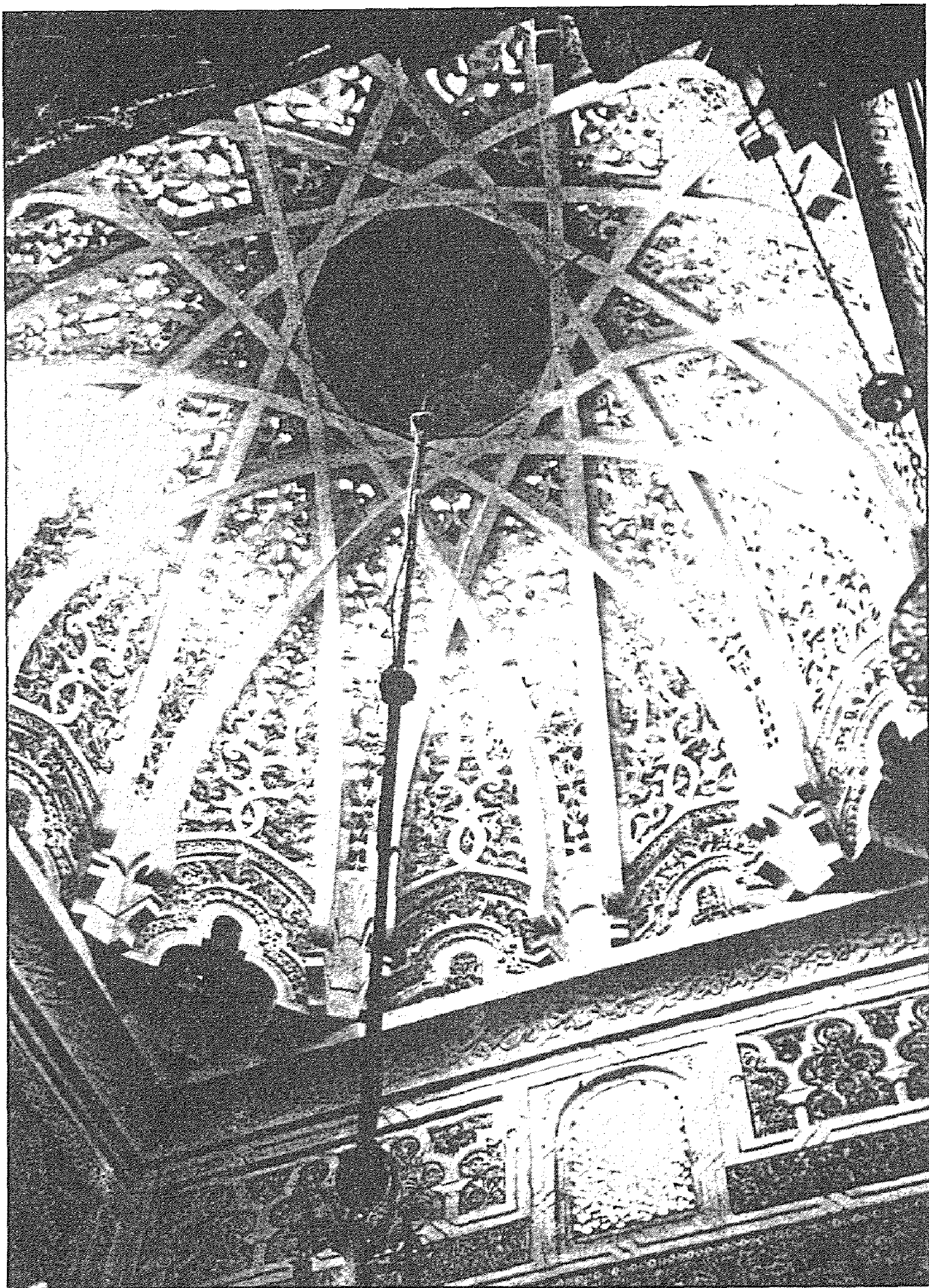
القبـة القـائمـة في الـــدار رقم (٣) الـواقعـة على مقـربـة مـن صحن الـرايـات بأشبيلية[٤١] (انظر اللوحتين رقمي ١ ، ٣).

كما كان تـأثيرها واضحـاً على القباب المغربيـة المشيدة في نهايـة القرن السـابع الهجري/ الثالث عشر الميـلادي ومن أمثلتها القبة التي تتقدم المحـراب في جامع تازا بـالمغرب الأقصى في الـزيادة المرينيـة المؤرخة[٤٢] بسنة ٦٦٣هـ/ ١٢٩٣م، وهي تعد صورة واضحة من حيث تخطيطها وزخـرفتها من قبة المحراب في جامع تلمســان (انظر اللـوحتين رقمي ٦ ، ٧)، وعلى هذا تكـون قد مـارست كل من قباب جامع قرطبة والقباب المرابطيـة تأثيرها الواضح على عمارة القباب الأخرى.

ولم يقف تأثير قبة تلمسان على الأندلس والمغـرب فقط بل امتد إلى أوروبا، ومن أمثلـة ذلك قبة العقـود التي تغطي كنيسة «ســان سيلكر وفي نفـارو» في إيطاليـا (لوحة رقم ٨) وكـذلك قبة العقود المتقاطعة التي تغطي كنيسة «ســان لورنزو» في إيطاليا[٤٣] (انظر لوحة رقم ٩).

والخلاصة أن كلا من قباب جامع قرطبـة وقبة المحراب بجامع تلمسان كانت ومـازالت تعبر عن فـن راق أبـدع فيـه المعمار القـرطبي والمغـــربي بكل المقـاييس واستطاع أن يجعل منهما النموذج الذي سـوف تشيد على غراره قباب الكنائس في أوروبا.

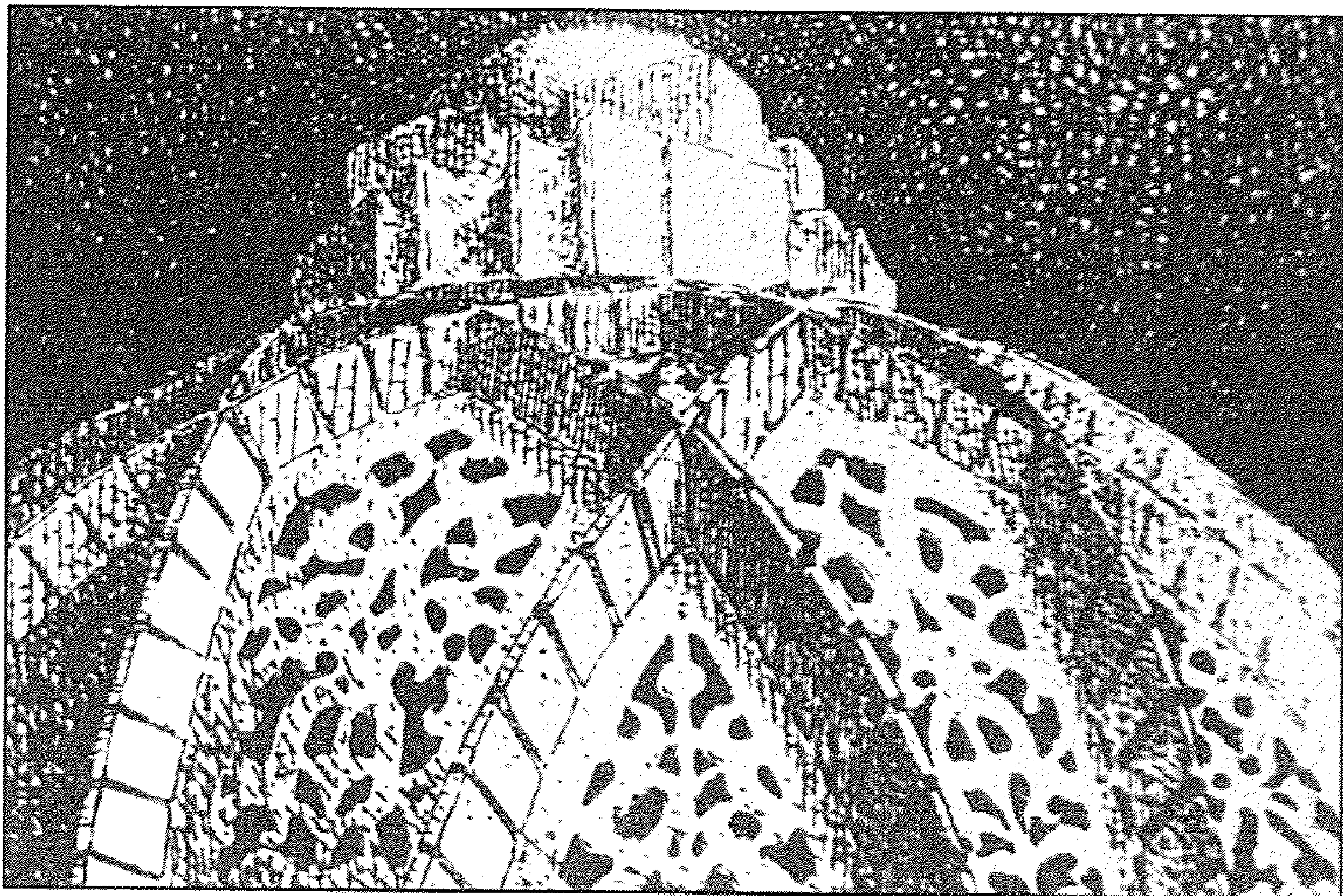




لوحة (١)

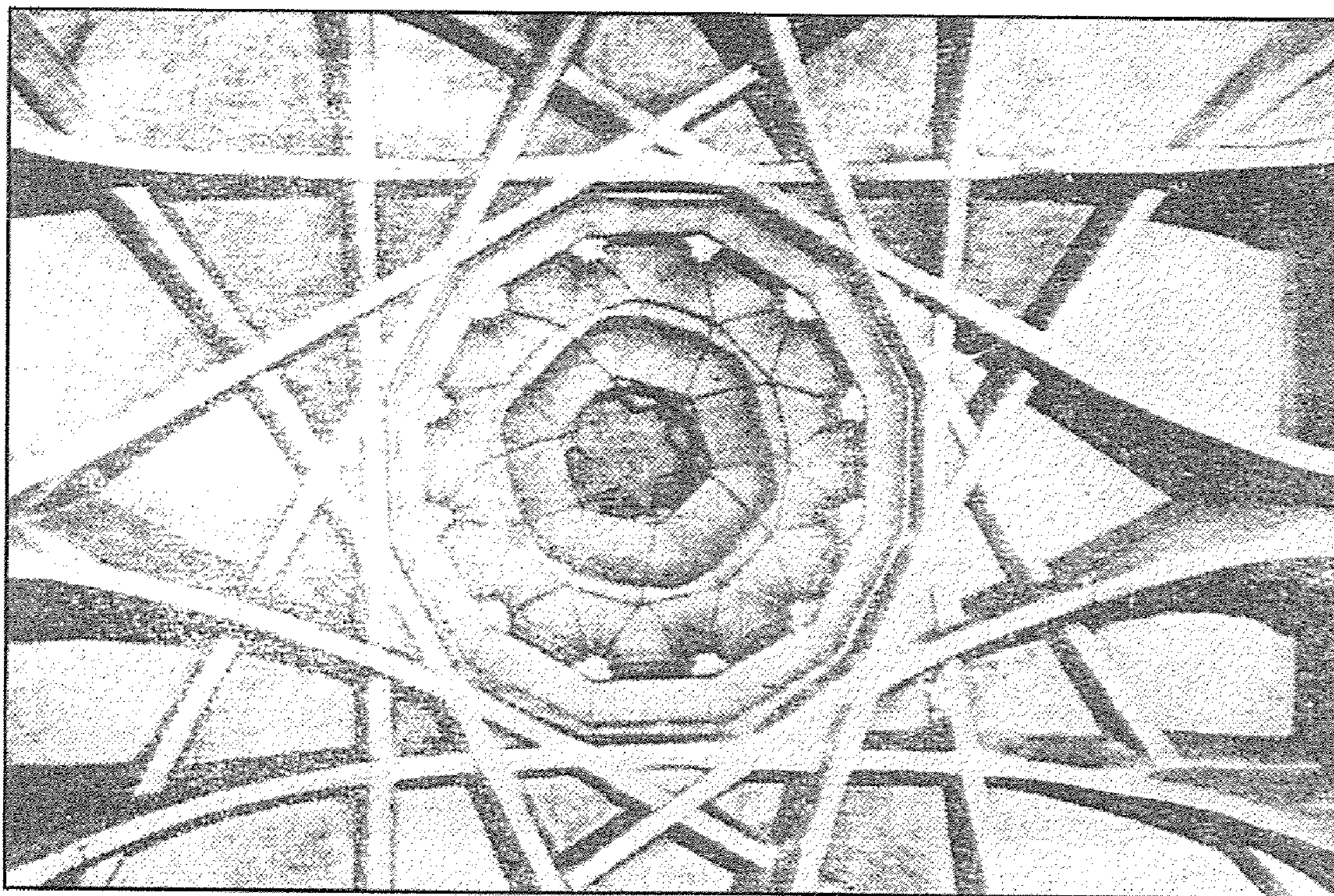
قبة العقود المتقاطعة المرابطية التي تعلو محراب جامع تلمسان بالجزائر

والتي تعد أقدم نماذج هذا النوع في القباب المغربية « عن هيل »



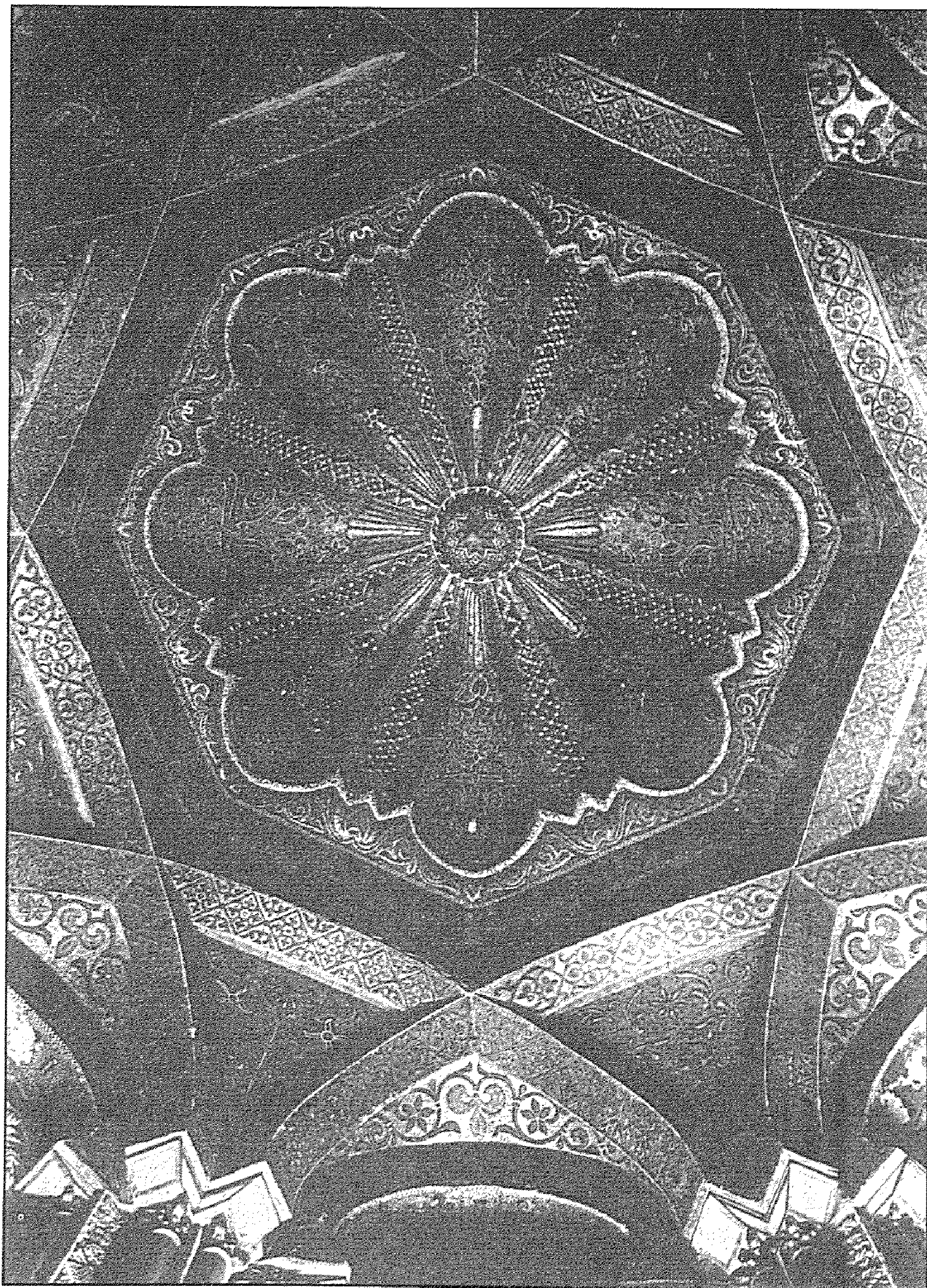
لوحة (٢)

قبة العقود المتقاطعة المرابطية بتلمسان وتفاصيل لمجموعة الأوتار الآجرية البارزة من الخارج « عن مارسيه »



لوحة (٣)

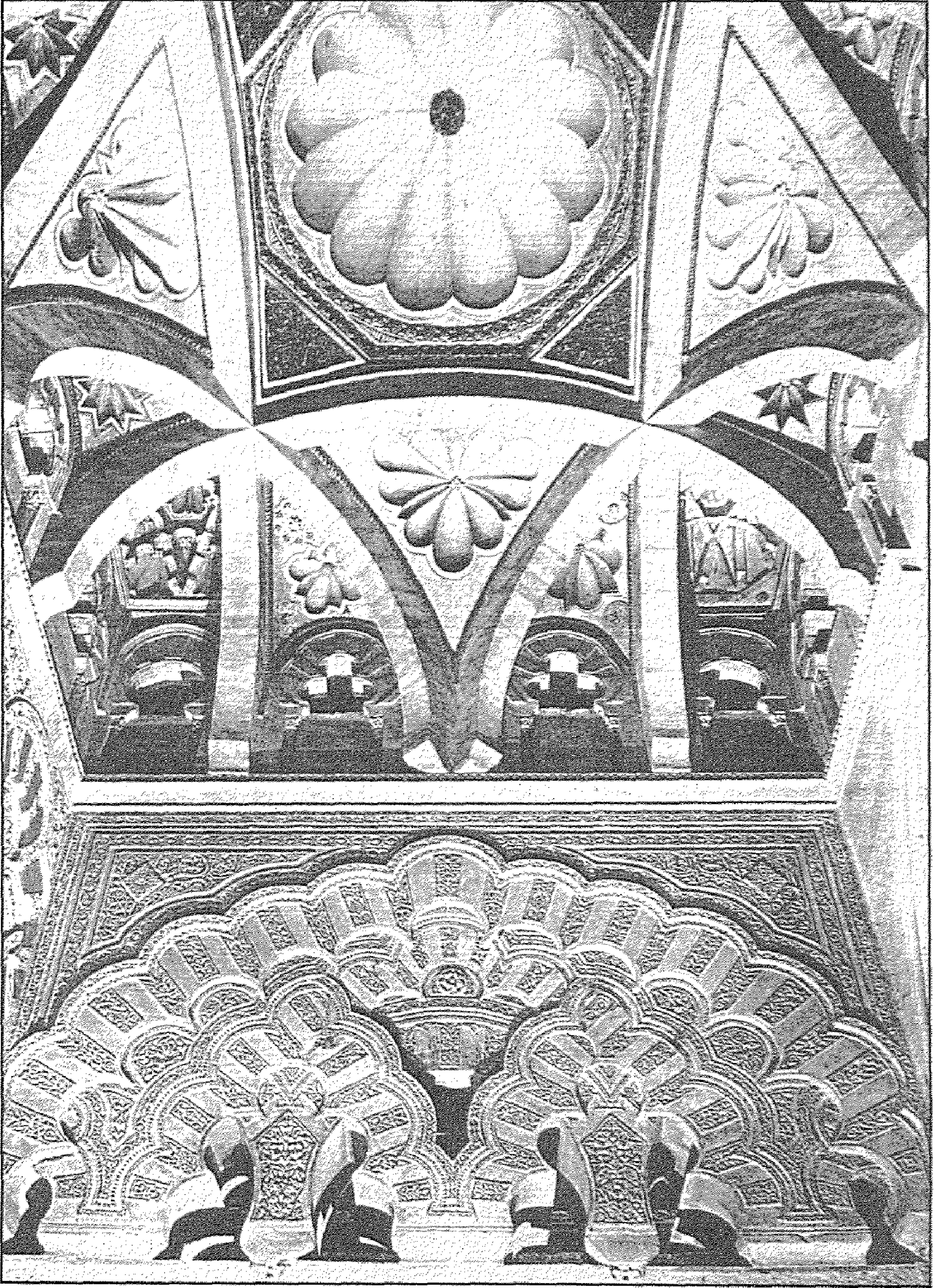
قبة العقود المتقاطعة المرابطية الواقعة في دار رقم (٣) المطل على صحن الرايات باشبيلية « عن بلياس »



لوحة (٤)

قبة الضلوع البارزة التي تقدم محراب جامع قرطبة، وهي من إنشاء الخليفة الحكم المستنصر عام ٣٥٤هـ/١٠٥٥م.

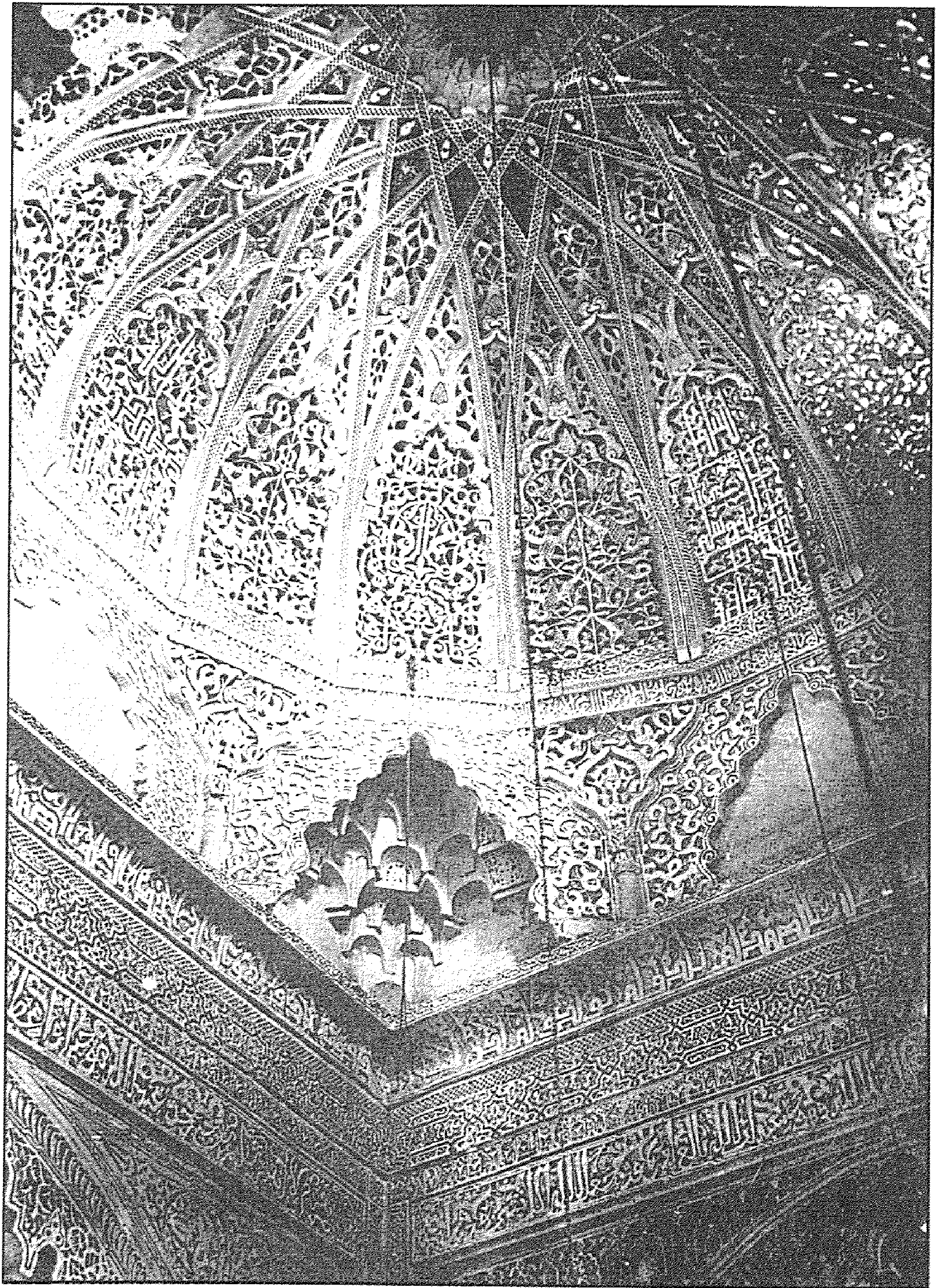
« عن : Titus »



لوحة (٥)

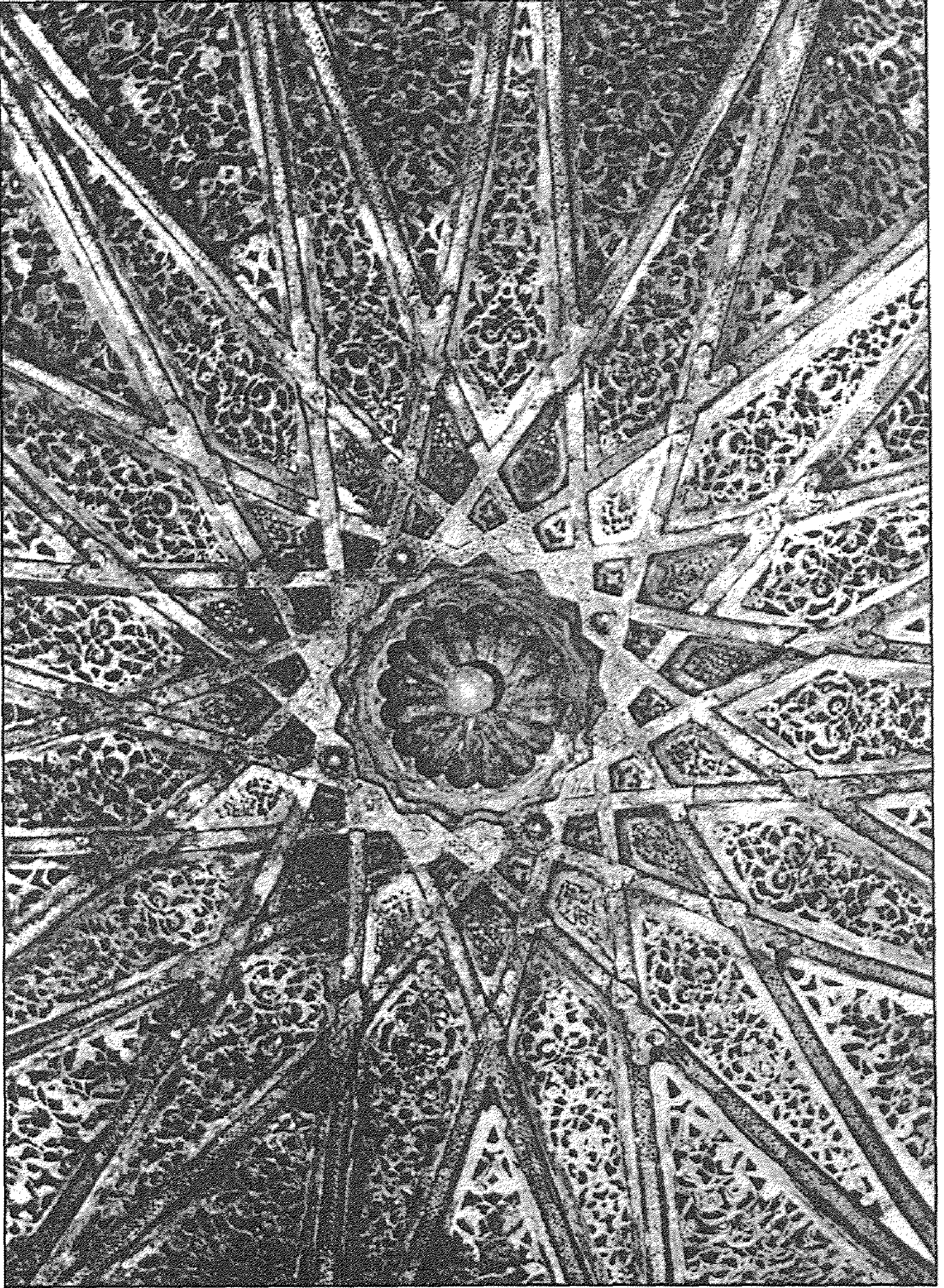
قبة الضلوع البارزة المعروفة بقبة الضوء، تغطي بداية البلاطة الوسطى بجامع قرطبة،

وهي من إنشاء الخليفة الحكم المستنصر ٣٥٤هـ «عن: د. عبد العزيز الدولاتي»



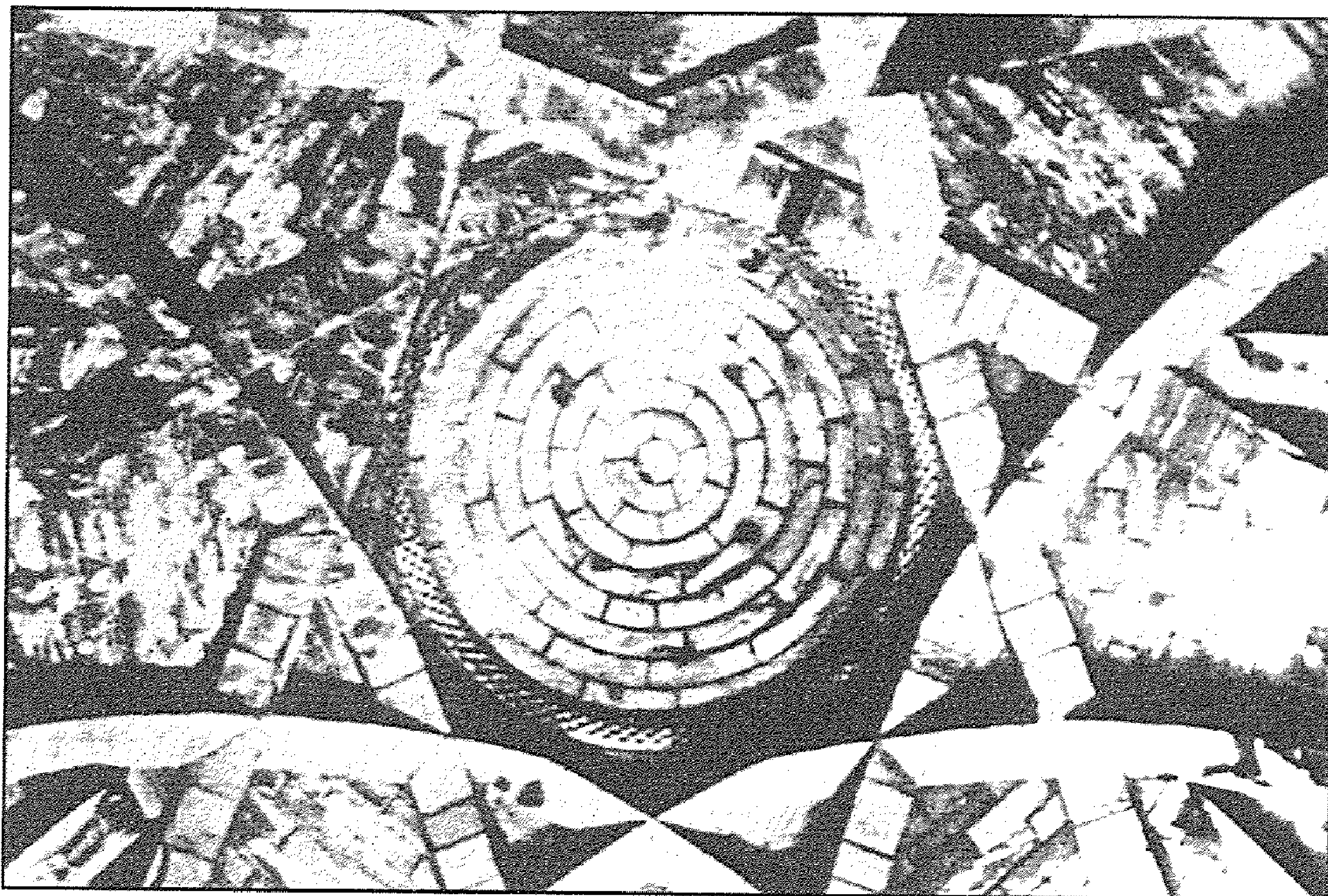
لوحة (٦)

قبة العقود المتقاطعة التي تعلو المحراب بجامع تازى المرني والتي شيدت على غرار قبة العقود المرابطية بتلمسان «عن الباحث»



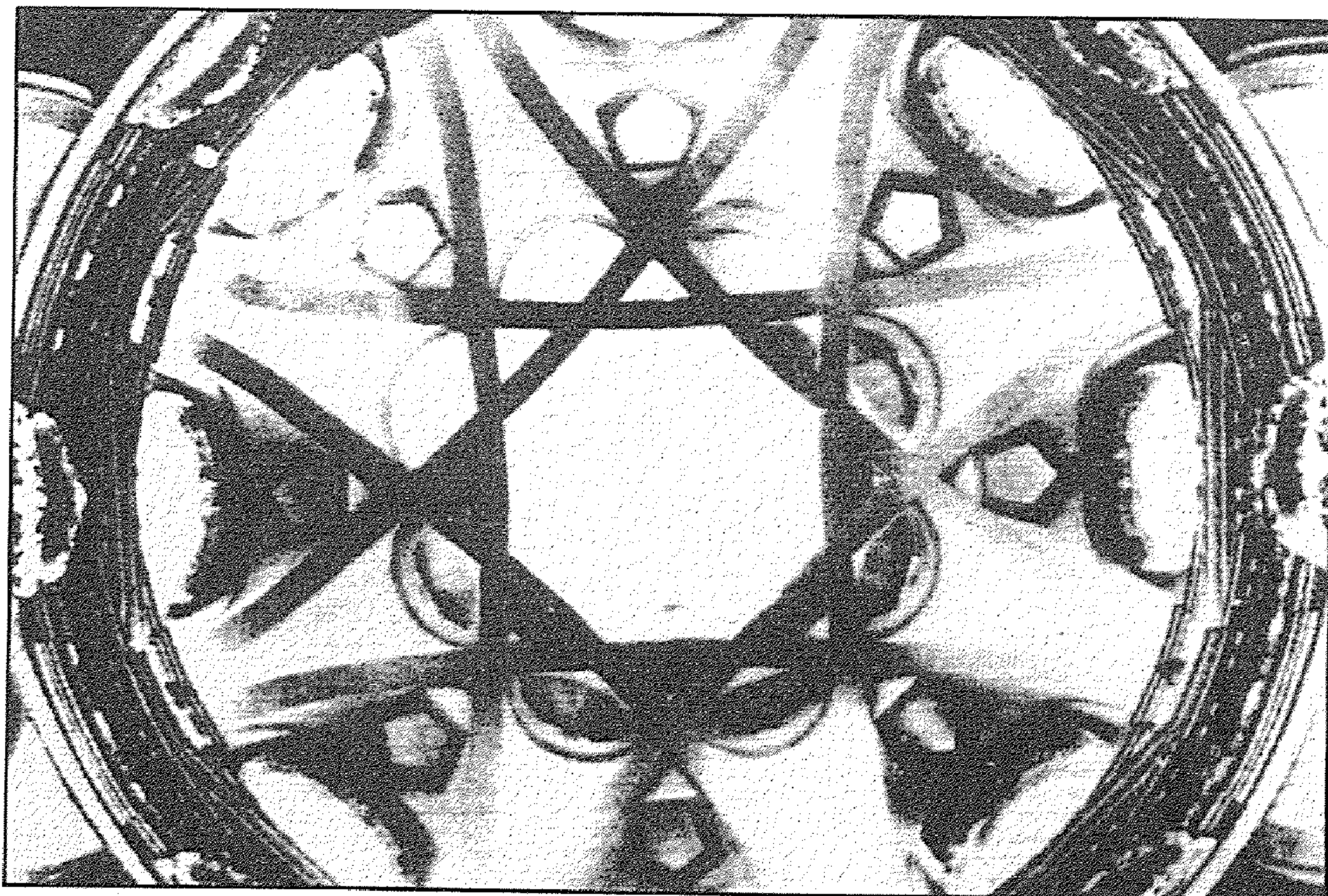
لوحة (٧)

قبة العقود المتقاطعة بجامع تازى، وتفاصيل لمجموعة الأوتار البارزة التي شكل منها هيكل القبة (عن:هيل)



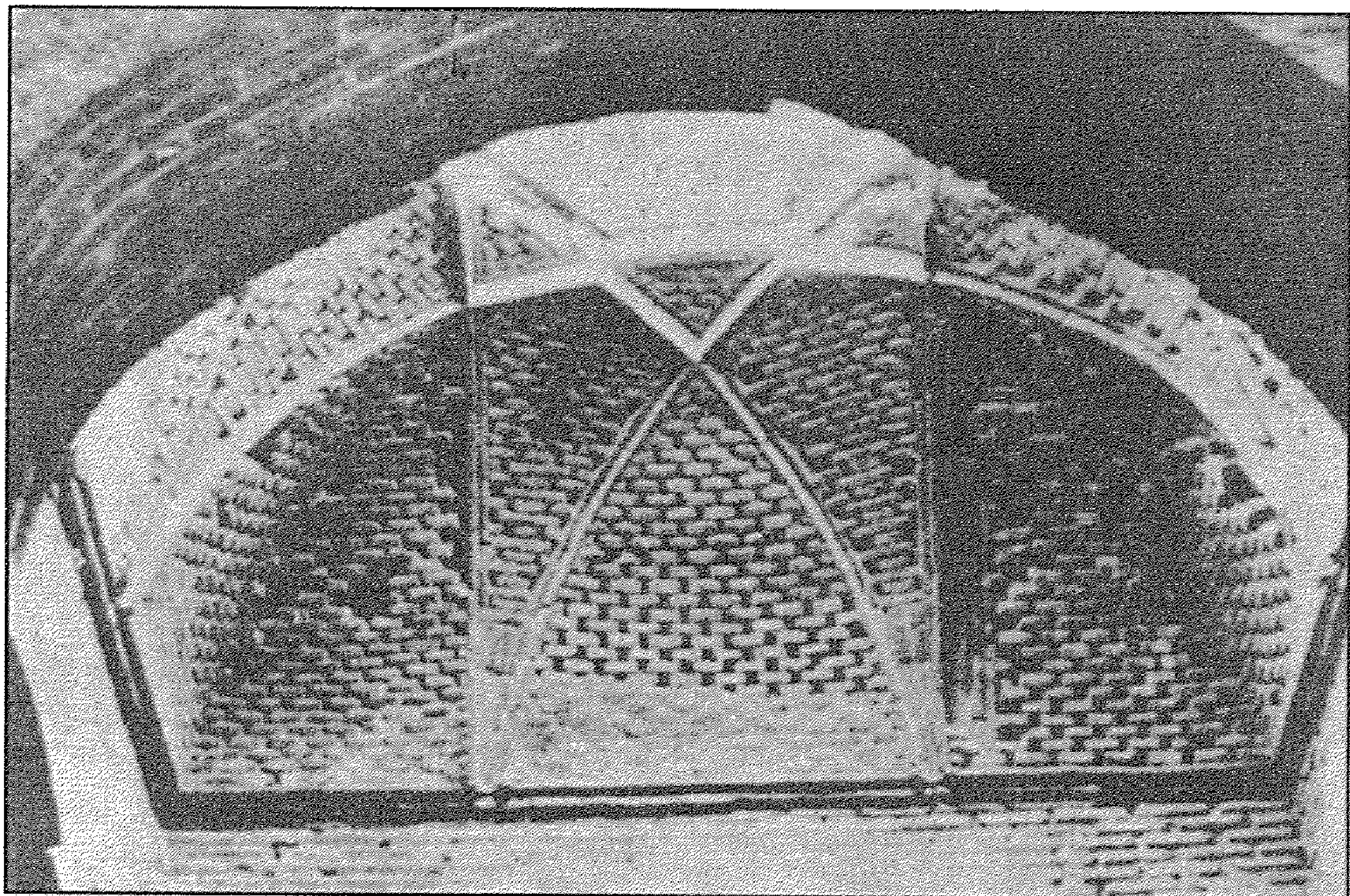
لوحة (٨)

إحدى القباب الإيطالية في كنيسة سان سيلكرو في نفارو وقد شيدت على غرار قبة تلمسان المرابطية «عن: شافعي»



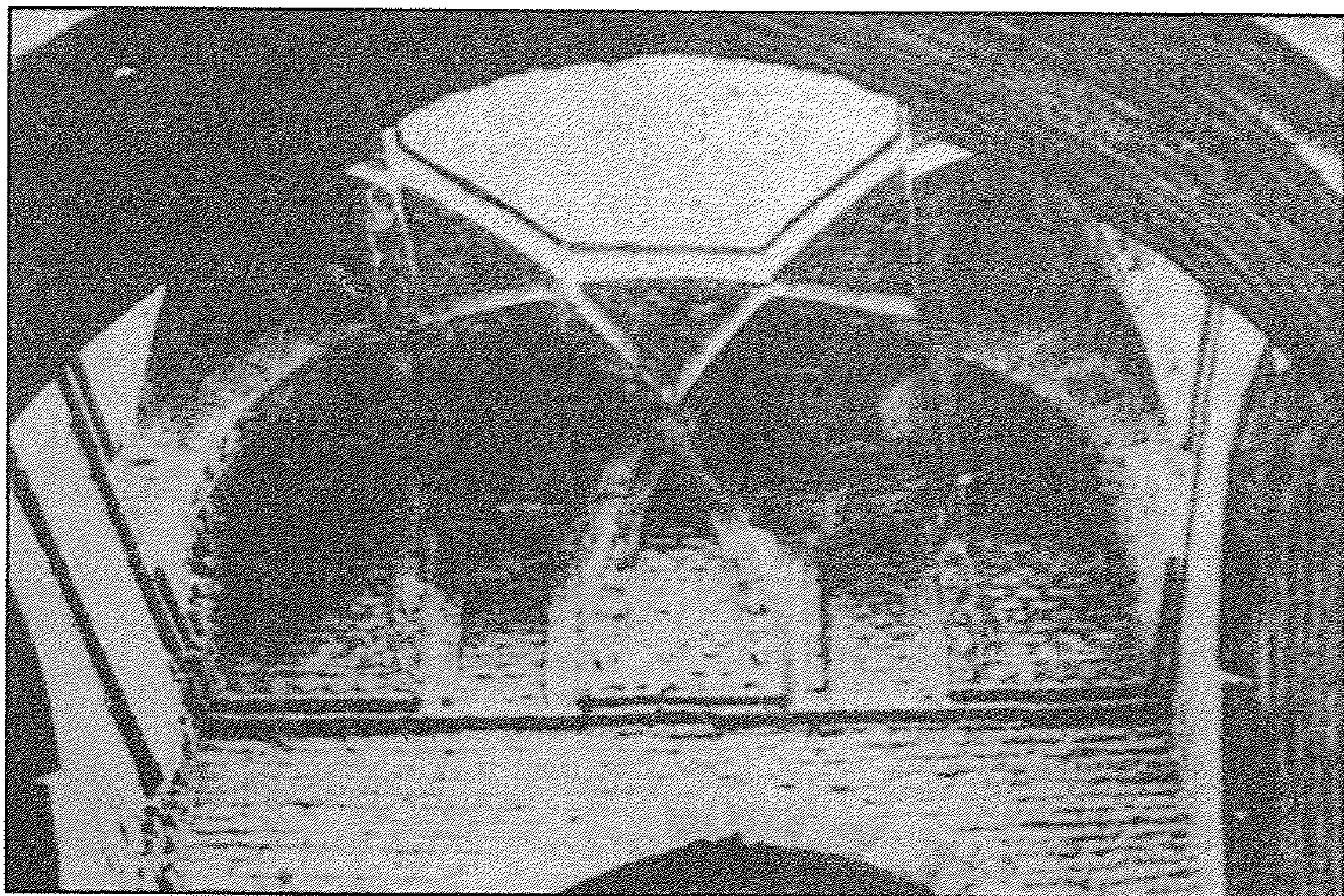
لوحة (٩)

إحدى القباب الإيطالية في كنيسة سان لورنزو، ويتضح فيها التأثير الإسلامي «عن: شافعي»



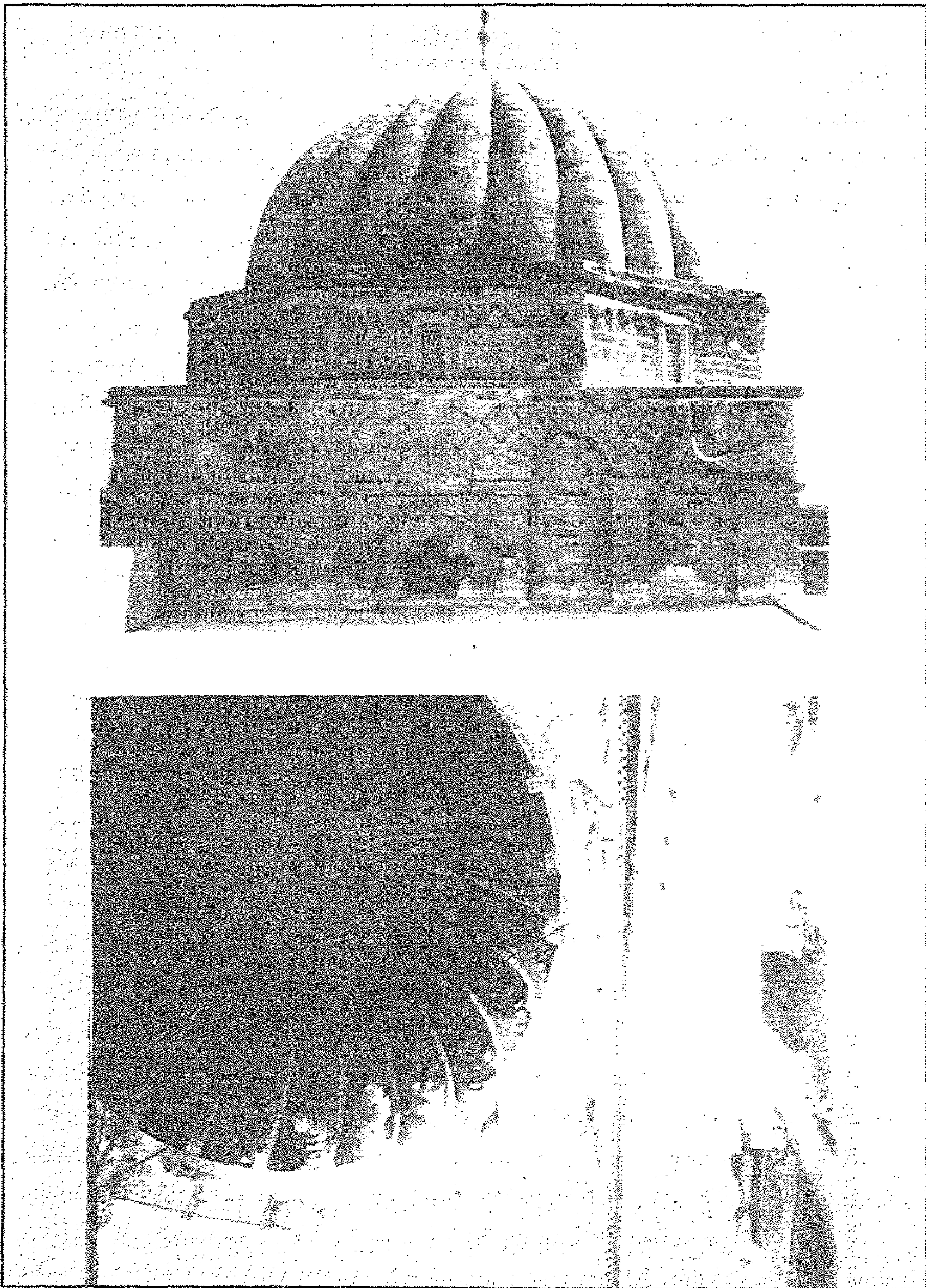
لوحة (١٠)

قبة العقود المتقاطعة في المسجد الجامع بمدينة أصفهان بإيران «عن موسوعة الفن الفارسي»



لوحة (١١)

قبة العقود المتقاطعة في المسجد الجامع بمدينة أصفهان بإيران «عن موسوعة الفن الفارسي»



لوحتا (١٢، ١٣)

قبة المحراب في جامع القيروان، وتفاصيل لمجموعة التضليعات الخارجية والتجويفات الداخلية (عن: هيل)

الهوامش

(١) محمد محمد الكحلاوي.
«قبة العقود المركبة بمراكش المعروفة بقبة «البروديين»، بحث تحت الطبع بمجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، وكذلك القباب المقرنصة في عصر المرابطين، بحث تحت الطبع بمجلة العصور.

(٢) تلمسان صيغة جمع بالبربرية لكلمة تلمس التي تعني المكان الذي يستقر فيه الماء ويقال إن تلسمان كانت تدعى أيام الرومان «بوماريا» أي الحدائق ويقال أيضا أصل تلمسان قريتا (آدغادير) و(ناقرارت) اللتان أسسهما ملك مراكش يوسف بن تاشفين، ثم انضمت القريتان فأصبحتا تلمسان.
وقد وصفها البكري فقال، «هي مدينة مسورة في سفح جبل شجر الجوز ولها خمسة أبواب ثلاثة منها في القبلة باب الحمام وباب وهب وباب الخوخة وفي الشرق باب العقبة وفي الغرب باب أبي فرة. . . وهذه المدينة تلمسان قاعدة المغرب الأوسط ولها أسواق ومساجد ومسجد جامع وأشجار وأنهار عليها طواحين» أبي عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، بغداد، مكتبة المثنى ص ص ٧٦ ـ ٧٧.
وانظر وصف مدينة تلمسان: الشريف الإدريسي، وصف إفريقية الشمالية الصحراوية مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق هنري بيريسي، الجزائر، ١٩٥٧م، طبعة معهد الدراسات العليا الإسلامية بالجزائر، ص ص ٥٤، ٥٥.
وانظر أبي عبد الله محمد بن محمد العبدري، «رحلة العبدري»، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، طبعة جامعة محمد الخامس، ص ١١.
وانظر الحسن بن محمد الوزان الفاسي، «وصف إفريقيا»، جزءان، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، ١٩٨٢م، منشورات الجمعية التاريخية المغربية للتأليف والترجمة، ص ص ١٧ ـ ١٨.
وانظر مارموال كرنجال، «إفريقيا»، جزءان، ترجمة مجموعة باحثين، الرباط، ١٩٨٤م، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر، جـ١، ص ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) أنشأ مدينة مراكش يوسف بن تاشفين في عام ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م، وقد استغرق بناؤها ثمانية شهور، وأسس بها قصرا عرف بدار الحجر، ومسجدا جامعا، أما والده علي بن تاشفين فقد سور المدينة بسور من الحجر، وأنفق على بنائه ما يقرب من سبعين ألف دينار، ونقل إليها الماء من خارجها، وظلت مراكش عاصمة المغرب والأندلس لمدة حكم المرابطين والموحدين.
راجع شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان، خمسة أجزاء، بيروت ١٩٨٥م، دار صادر، جـ٥، ص ٩٤.
وانظر أيضا عن مدينة مراكش، مؤلف مجهول، «الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشيه»، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء ١٩٧٩م، طبعة دار الرشاد، ص ١٥.

(٤) Maslow (B.) La Qoubbe Barudiyyin a Marrakech, Al Andalus, Vol., XII, 1948. p.113.

(٥) إن أول مثل لقبة عربية اعتمدت منطقة انتقالها على مقرنصات هي قبة المحراب في المسجد الجامع بالقيروان المؤرخة في ٢٢١هـ/ ٨٣٦م.

أحمد فكري: «أثـر العرب والإسـلام في النهضة الأوروبية»، القـاهرة ١٩٧٠م، الهيئـة المصرية العـامة للتأليف والنشر ص ٤١٩ .

(٦) قامت فكرة بنـاء قباب جامع قرطبة على عقـود بارزة نصف دائرية من حجر منجـور تتقاطع فيما بينها تاركـة في وسطها فـراغا مثمن الشكـل في القباب الثلاث المتجـاورة بالمقصـورة ومربع الشكـل في القبة المخرمة الكبرى .

انظر السيـد عبد العزيز سـالم، «مظاهر الأصـالة في بنيان المسجـد الجامع بقرطبة»، مقالـة منشورة في بحـوث في تاريخ الحضـارة الإسـلامية، الإسكنـدريـة، ١٩٨٣م، طبعة مـؤسسـة شباب الجامعـة، ص٤٦ .

(٧) القنانات في المصطلح المعماري هي مجموعة الأقواس أو الضلـوع البارزة الرفيعة التي يتكون منها هيكل القبة . انظـر فريد شـافعي «العمارة الإسلاميـة ماضيها وحـاضرها ومستقبلها»، الـرياض، ١٩٨٢م، عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود، ص ١٨٠ .

(٨) الأوتار في المصطلح المعماري هـي مجموعة الكمـرات المتشابكـة المكونة لهيكل القبـة والتي تنصب على مسطحات مستطيلة ومربعة ومستديرة .

فكري، ص ٤٢٠ .

(٩) توصف القبة معماريا بقبـة الأقواس المتقاطعة أو العقود المتقاطعـة نظرا لأن تخطيطها المعماري يقوم على عقود نصف دائرية بارزة من حجر منجور تتقاطع فيما بينها مؤلفة أشكالا نجمية مضلعة .

انظر السيـد عبد العزيـز سالم، قرطبـة حاضرة الخلافة في الأنـدلس، جزءان، بيروت، ١٩٧١م. دار النهضة، جـ١، ص ٣٩٠ .

(١٠) فكري، ص ٤١٩ .

(١١) أطلقت قبة الضـوء على القبة التي تغطي مصلى فيلا فينـوسا بجامع قرطبـة، انظر مانـويل جوميت مورينـو، «الفن الإسلامي في أسبانيـا»، ترجمة لطفي عبد البـديع والسيد عبد العـزيز سالم، القـاهرة، طبعة الدار القومية للتأليف والترجمة والنشر، ص ١٤٥ .

وانظر: HOAG, (J.D.) Western Islamic Architecture, The Great Ages of World Archi-tecture. London - New York, 1955, pp, 94-116.

(١٢) الكحلاوي، «مقاصير الصلاة في العصر الإسـلامي»، مقالة بمجلة كلية الآثار ـ جـامعة القاهرة، ١٩٨٩م، ص ص ٢١١ ـ ٢١٢ .

(١٣) سالم، قرطبة، جـ١، ص ٣٨٦ .

(١٤) انتقل نظام القبة المشيدة من الضلوع المتقاطعة من قرطبة إلى طليطلة ومن أمثلتها القباب المتقاطعة في مسجد الباب المردوم، كما انتشر هذا النوع من القبـاب في كنائس طليطلة ومن أمثلتها: «بيلين» في دير سانتاني وفي قبة «لاس تـرنيرياس»، كما ظهر هذا النوع أيضا في قبـة مصلى قصر الجعفرية بسرقسطة .

وفي خارج الأندلس ظهـر هذا النوع من القباب في كنـائس إيطاليا، ومن أمثلتها قبة العقـود المتقاطعة «بكنيسة سان لورنز» وقبة العقود في كنيسة «سبكلروفي نفارو» في إيطاليا أيضا .

فكري، ص ص ٤٢٠ ـ ٤٢١ .

انظر مورينو، ص ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ .

انظر سالم، جـ ١ ، ص ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ .

(١٥) يعد هذا الجامع من أجمل المساجد المرابطية وقد شيده يوسف بن تاشفين بمدينة الجزائر عام ٤٧٥هـ/ ١٠٨٢م، ثم قام والده علي بن يوسف بن تاشفين بعمل إضافات معمارية وزخرفية في عام ٥٣٠هـ/ ١١٣٦م، ثم أعيد تجديده مرة أخرى في عهد دولة بني عبد الواحد من قبل بغمراش بن زيان.

انظر حسين مؤنس، «المساجد»، الكويت، ١٩٨١م. سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٧، ٨ ٢١٩ .

(١٦) إيلي لامبير، «تطور العمارة الإسلامية في أسبانيا والبرتغال وشمال إفريقيا»، ترجمة عزبة جليان عطا الله، بيروت، ١٩٨٥م. دار آسيا ص ٢٠٦ .

(١٧) Marcais (G.). MANUEL D'ART MUSULMAN L'ARCHITECTURE, Tunisie, Ag-geree, Maroc, Espag, Sicile., Paris, 1966 Editions Auguste plcard, Paris, Vol. I pp. 318-314.

(١٨) ترتكز أرجل العقود في هذه القبة على حرمدانات (كوابيل) على عكس أرجل عقود قبة قرطبة فهي ترتكز على أعمدة صغيرة ولهذا تميزت وسائد أرجل عقود قبة تلمسان بهذه الحرمدانات.

أرنست كونل، «الفن الإسلامي»، ترجمة أحمد موسى، بيروت، ١٩٦٦م، دار صادر، ص ١٢٣ .

(١٩) يعتبر الدكتور عبد العزيز مرزوق مجموعة الزخارف التي تزين قبة المحراب في جامع تلمسان من أجمل أمثلة الزخارف الجصية في المغرب، حيث تشاهد العين أروع زخارف نباتية محفورة في الجص بعضها مخرم نلمس الضوء من خلال ثقوبه.

محمد عبد العزيز مرزوق، «الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس» بيروت، دار الثقافة، ص٨٦ .

(٢٠) توريس بلباس، «الفن المرابطي والموحدي»، ترجمة سيد غازي، الإسكندرية ١٩٧٦م، دار المعارف الإسلامية، ص ص ٧٥ ـ ٧٦ .

وانظر: Torres Balbas, Ars Hispaniae, Historia Universal del Arte Hispanico, Editorial plus Ultra, Madrid, p. 33. fig 20.

(٢١) كان هذا التطور في بناء قباب جامع قرطبة خطوة تقدمية كبيرة في التصميم المعماري تلاشت فيه وظيفة منطقة الانتقال والغطاء المنصف للقبة (الخوذة) وأصبح من السهل أن يغطي التصميم المسطحات كافة.

فكري، ص ٤٢٠ .

(٢٢) شافعي، ص ص ١٨١ ـ ١٨٢ .

(٢٣) شافعي، . ص ١٨١ .

(٢٤) أرجع بعض الباحثين قباب قرطبة إلى أصول إيرانية متأثرة بقباب الضلوع في جامع أصفهان الكبير، ولكن أ. د. سالم يرى أنه لا يمكن أن تكون قباب أصفهان مصدراً لقباب قرطبة لعاملين أولهما: أن قباب أصفهان تحتوي على نماذج أولية للضلوع المتقاطعة، والعامل الثاني أن قبة أصفهان تعود إلى القرن الحادي عشر الميلادي، مما يرجع التأثير القرطبي على أصفهان بصفتها الأقدم.

انظر، دافيد تالبوت رايس، «الفن الإسلامي»، ترجمة د. منير صلاح الراجحي دمشق ١٩٧٧م، مطبعة الجامعة، ص ٨٦ .

وانظر عمر رضا كحالة، «الفنون الجميلة في العصور الإسلامية»، دمشق ١٩٧٢م، المطبعة التعاونية، ص٧٧.

وانظر سالم، «قرطبة»، جـ١، ص ص ٣٩١-٣٩٢.

وانظر: Torres Balbas, Arte Hispano Musulman de Las Primeras bovedas francesas, Al - Andalus, Vol III, 1935. pp. 522 - 524.

(٢٥) Marcias: Vol., I., p. 319.

وانظر، شافعي، ص ١٨١.

(٢٦) سالم، «قرطبة»، جـ٢، ص ٣٩١.

(٢٧) رايس، ص ٨٦.

(٢٨) فكري، «أثر العرب»، ص ٤٢٠-٤٢١.

وانظر مسجد الزيتونة الجامع في تونس، مقالة بالمجلة التاريخية المصرية، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٥٢م، ص ص ٨٦-٨٧.

(٢٩) لا شك أن أوجه التقارب والتشابه بين القباب التونسية في القيروان والزيتونة وبين القباب الأندلسية تنبئ عن أصول مشتركة قد ظهرت في منطقة واحدة، ولما كانت القباب التونسية في القيروان والزيتونة أقدم عهدا من القباب الأندلسية، فإن سمة التطور هي التي أوحت للمعمار القرطبي بناء القبة ذات الضلوع.

فكري، أثر العرب، ص ٤١٩.

(٣٠) فكري، أثر العرب، ص ٤١٩.

(٣١) لامبير، تطور العمارة، ص ص ١٢٤-١٢٥.

(٣٢) شافعي، العمارة ماضيها، ص ١٨١.

(٣٣) GRABAR (O.), The Formation of Islamic Art, New Haven and London, Yale University Press, fig. 54.

(٣٤) Marcais: Vol I pp., 318 - 320.

(٣٥) شافعي، ص ١٨٠-١٨١.

(٣٦) Marcais: Vol I p. 320.

(٣٧) Derk (Hill)., Islamic Architecture in North Africa - Farbr and Faber Limited, Queen Square London. 1976. p. 205.

(٣٨) بلباس، «الفن المرابطي»، ص ٧٦.

(٣٩) ينسب مسجد باب مردوم بطليطلة المعروف الآن، بكنيسة الكريستودي لالوث، إلى الباب الذي يقع المسجد بجواره والمعروف بـ«الباب المردوم» أما المسجد فيحتوي على نص إنشائي منقوش على واجهته يقرأ فيه، «بسم الله الرحمن الرحيم، أقام هذا المسجد أحمد بن حديدي من ماله ابتغاء ثواب الله، فتم بعون الله على يد موسى بن علي البناء وسعادة، فتم في المحرم سنة تسعين وثلاثمائة».

سالم، «المساجد والقصور في الأندلس»، الإسكندرية، ١٩٨٦م، مؤسسة شباب الجامعة، ص ٣٣.

(٤٠) فكري، جامع القيروان، ص ٤٢٠.

(٤١) بلباس، الفن المرابطي، ص ٧٥.

(٤٢) -Trrasse.. LA MOSQUEE DES TAZA., P.25.

وانظر - MASLOW., LES MOSQUEE DE FES ET DE NORD DE MAROC, PARIS, 1934.

(٤٣) شافعي، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

أولا ـ المصادر العربية :

الإدريسي، الشريف.

«وصف إفريقيا الشمالية»، مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق تحقيق هنري بيريس، طبعة معهد الدراسات العليا الإسلامية، الجزائر، ١٩٥٧م.

البكري، أبي عبيد الله.

«المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب» وهو جزء من كتاب: «المسالك والممالك»، مكتبة المثنى، بغداد.

الحموي، شهاب الدين ياقوت.

«معجم البلدان»، خمسة أجزاء، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٨٥م.

العبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد.

«رحلة العبدري»، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، منشورات جامعة الملك محمد الخامس، المغرب.

الوزان، الحسن بن محمد، (ليون الافريقي).

«وصف إفريقيا»، جزءان، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، الرباط، ١٩٨٢م.

مجهول، مؤلف.

«الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية»، تحقيق سهيل زكار، وعبد القادر زمامة، طبعة دار الرشاد، الدار البيضاء، ١٩٧٩م.

ثانيا ـ المراجع العربية :

الكحلاوي، محمد محمد.

«مقاصير الصلاة في العصر الإسلامي»، مقالة بمجلة كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٨٩م.

«قبة العقود المركبة المرابطية بمراكش المعروفة بقبة البروديين»، مقال تحت الطبع بمجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض.

«القباب المغربية في عصر المرابطين»، مقالة بمجلة العصور، تحت الطبع ـ الرياض.

سالم، السيد عبد العزيز.

« المغرب الكبير العصر الإسلامي»، طبعة دار القومية للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٦٦م.

«قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس»، جزءان، طبعة دار النهضة، بيروت ١٩٧١م.

« مظاهر الأصالة في بنيان المسجد الجامع بقرطبة»، مقالة ضمن كتاب بحوث في تاريخ الحضارة

الإسلامية، طبعة مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٨٦م.
« المساجد والقصور في الأندلس »، طبعة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
شافعي، فريد محمود.
«العمارة الإسلامية»، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، نشر عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٨٢م.
فكري، أحمد.
«مساجد الإسلام (١) مسجد القيروان» طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٣٦م.
« مسجد الزيتونة الجامع في تونس »، مقالة بالمجلة التاريخية المصرية، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة، ١٩٥٢م.
كحالة، عمر رضا.
«الفنون الجميلة في العصور الإسلامية»، المطبعة التعاونية، دمشق ١٩٧٢م.
مرزوق، محمد عبد العزيز.
«الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس»، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ.
مؤنس، حسين.
« المساجد» سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١م.

ثالثا ـ المراجع المعربة:

بلباس، (توريس)
« الفن المرابطي والموحدي»، ترجمة د. سيد غازي، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٧٦م.
رايس، (دافيد تالبوت)
« الفن الإسلامي»، ترجمة د. منير صلاح الأصبحي، مطبعة الجامعة بدمشق ١٩٧٧م.
كونل، (أرنست)
« الفن الإسلامي»، ترجمة أحمد موسى، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م.
مارموال، (كرنجال).
«إفريقيا»، ترجمة مجموعة باحثين، جزءان، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٩٨٤م.
مورينو، (مانويل جوميت)
« الفن الإسلامي في أسبانيا »، ترجمة د. لطفي عبد البديع، ود. السيد عبد العزيز سالم، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
لامبير، (إيلي)
« تطور العمارة الإسلامية في أسبانيا والبرتغال وشمال إفريقيا»، ترجمة عزبة جليان عطا الله، دار آسيا، بيروت، ١٩٨٥م.

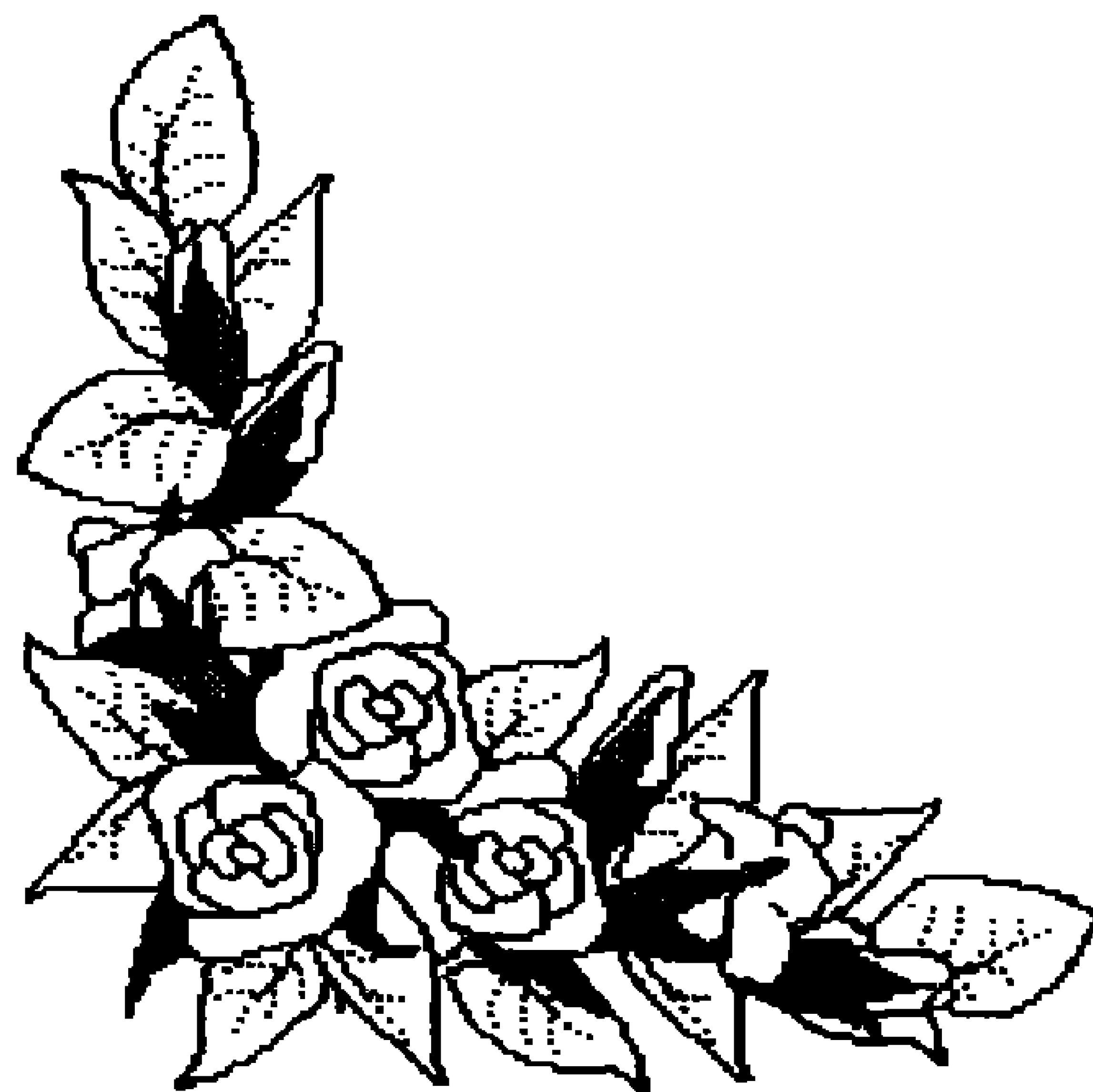
رابعا - المراجع الأجنبية :

- Balbas (Leopoldo Torres)
- Ars Hispanue Historia Universal del Arte Hispanico - Editorial Plus. Ultra Madrid.
- Arte Hispano Musulmán de las Primeras Bovedas Nervadas Francesas, al-Andalus, Vol. III, 1935.
- GRABAR. (OLEG)
- The Formation of Islamic Art Nem Haven and London, Yale University Press. 1973.
- HOAG. (J.D.)
- Western Islamic Architecture. The Great Ages of World Architecture London - New York. 1955.
- Hill. (Derek)
- Islamic Architecture in North Africa Farbr and Faber Limited Queen Square London, 1976.

Maslow : (Boris)
- Las Mosquee de Fes et Nord de Moroc, Paris, 1034.
- La Qoubbe Barudiyyin a Marrokech al Andalus, Vol. XII, 1948.

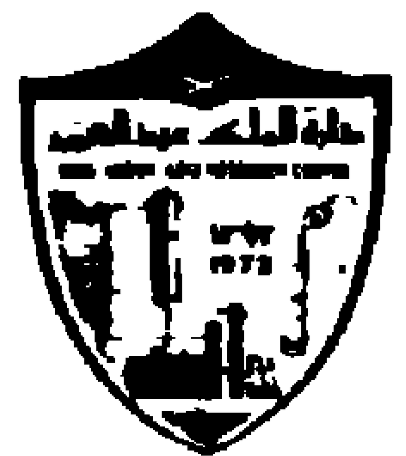
Marc : (G).
- Manuel d'Art Musulman l'Architecture - Tunisie, Algerie, Maroc, Espayne, Sicile. · Editions Auguste plcard-Paris. 1926.

Terrasse : (H).
- L'Grande Mosquee de Taza Paris.
- L'Art hispono - Mouresque des Origines aul. XIII e Siecle. Paris. 1932.



الكرم المستحيل: قراءة جديدة في قصيدة الحطيئة «وطاوي ثلاث...»

د. صالح معيض الغامدي



١ ـ النص :

١ ـ وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمل	ببيداء لم يعرف بها ساكن رسما
٢ ـ أخي جفوة فيه من الإنس وحشة	يرى البؤس فيها من شراسته نعما
٣ ـ تفرد في شعب عجوزا إزاءها	ثلاثة أشباح تخالهم بهما
٤ ـ حفاة عراة ما اغتذوا خبز ملة	ولا عرفوا للبر مذ خلقوا طعما
٥ ـ رأى شبحاً وسط الظلام فراعه	فلما بدا ضيفاً تضور واهتما
٦ ـ فقال ابنه لما رآه بحيرة	«أيا أبت اذبحني ويسر له طعما
٧ ـ ولا تعتذر بالعدم علَّ الذي طرا	يظن لنا مالاً فيوسعنا ذما»
٨ ـ فروَّى قليلاً ثم أحجم برهة	وإن هو لم يذبح فتاه فقد هما
٩ ـ وقال: «هيا رباه ضيف ولا قرى	بحقك لا تحرمه تا الليلة اللحما»
١٠ ـ فبينا هم عنت على البعد عانة	قد انتظمت من خلف مسحلها نظما
١١ ـ ظماء تريد الماء فانساب نحوها	ألا إنه منها إلى دمها أظما
١٢ ـ فأمهلها حتى تروت عطاشها	فأرسل فيها من كنانته سهما
١٣ ـ فخرت نحوص ذات جحش فتية	قد اكتنزت لحما وقد طبقت شحما
١٤ ـ فيا بشره إذ جرها نحو أهله	ويا بشرهم لما رأوا كلمها يدمى
١٥ ـ فباتوا كراماً قد قضوا حق ضيفهم	فلم يغرموا غرما وقد غنموا غنما
١٦ ـ وبات أبوهم من بشاشته أبا	لضيفهم والأم من بشرها أما

٢ ـ حول النص :

يتفق محققو ديوان الحطيئة ودارسو شعره على أن هذه القصيدة من الأشعار التي تنسب للحطيئة ولم ترد في ديوانه، بل ألحقت ببعض نسخه[١]. وهذا النص الذي اعتمدناه في قراءتنا هذه هو النص الكامل أو هو أكمل نص استطعنا الوقوف عليه لهذه القصيدة. وهو نص قد قام بتحقيقه فؤاد أفرام البستاني في الجزء الذي خصصه للحطيئة من أجزاء مجموعته «الروائع». وقد اعتمد البستاني في تحقيقه هذه القصيدة فيما يبدو على النص الذي ورد في نشرة أحمد الشنقيطي لديوان الحطيئة (١٩٠٥م)، وقابلها بالنص الذي ورد في نشرة جولدتسيهر للديوان (١٨٩١م)، وببعض ما أسماه البستاني بالروايات المتأخرة لهذه القصيدة، والتي لم يكشف لنا الباحث عن مصادرها[٢].

ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى الخلافات التي ظهرت في رواية هذه القصيدة في طبعات الديوان المختلفة، والتي يمكن إجمالها فيما يلي :

أ ـ سقط البيتان الرابع والتاسع من هذه القصيدة في كل من نشرة جولدتسيهر للديوان ومن نشرة دار صادر له، كذلك أسقطهما نعمان طه في نشرته الجديدة للديوان التي صدرت عن مكتبة الخانجي عام ١٩٨٧م، وأشار إليهما في الهامش.

ب ـ ورد البيت الخامس في نشرة الشنقيطي قبل البيتين السادس والسابع، والبيت الخامس عشر بعد البيت السادس عشر.

ج ـ هناك اختلاف في رواية بعض مفردات هذه القصيدة في نشرات الديوان المختلفة. وسنشير هنا إلى هذه الاختلافات بذكر اللفظة أولاً كما وردت في النص المتقدم الذي اعتمدناه لقراءتنا هذه، ثم نتبعها بذكر اللفظة أو الألفاظ البديلة :

بيـداء: تيهاء، تفـرد: أفـرد، بـدا: رأى، تصور: تسـور، تضـور، تململ، فروى: تـروى، فبيناهـم: فبينـاهما، ظماء: عطاشـا، ألا إنه: على أنـه، فتية: سمينة، إذ جرها: أن جرها، أهله: قومه.

وكل هذه الاختلافات في رواية هذه القصيـدة قد أخذت في الحسبان، وأفدنا منها أثناء إعدادنا هذه القراءة.

٣ـ مـدخـل:

عهدي بهذه القصيـدة عهد قديم جديـد، فهو قديم لأنها كـانت واحدة من القصائد التي حفظتهـا في مراحل دراستي الأولى، وهـو جديـد لأنني قد قمت باختيارها مؤخراً لتكون أحد النصوص التطبيقية في مقرر الدراسات الأدبية الذي أقـوم بتدريسـه منـذ سنـوات عدة. ولا أخفي عن القـارئ الكـريم أن السبب الرئيس الـذي جعلني أقدم على اختيـار هذه القصيدة بعينهـا نصا تطبيقيـا كان للوهلة الأولى هو البعد القصصي فيها. إلا أنني أحسست بعد أن درستها فصولا عدة وتوطدت صلتي بها[٣] أن المعنى الظاهر السطحي لهذه القصيدة، والمتمثل ـ أساساً ـ في العبارة القصيرة التالية التـي كتبها جولدتسيهر توطئة لهذه القصيدة عند نشره ديـوان الحطيئة: «وقـال الحطيئة يصف أعرابيـا جواداً صـاحب صيد ألوفاً للفلوات»، قد بدا لي سـاذجاً ومستحيلاً، وفي أقل الأحوال ضعيفاً. وأخذ إحساسي هـذا في التزايد كل مرة أقرأ فيها هذه القصيدة. وفي أثنـاء ذلك خطر ببالي أن أعود إلى بعض الدراسات التي تناولت هذه القصيدة، لعلي أجد فيها ما يبرر إحسـاسي هـذا، فتمكنت من الـوقوف على أربع دراسـات تنـاولت هـذه القصيدة مباشرة، إما بالتحليل أو بالتعليق. وهذه الدراسات هي:

(١) الحطيئة: البدوي المحترف، للدكتور درويش الجندي.

(٢) القصة في الشعـر العربي إلى أوائل القـرن الثاني الهجـري، لعلي النجدي ناصف.

(٣) الحطيئة: أوس [كذا] بن جرول العبسي، لأسعد ذبيان.

(٤) الضيافة وآدابها في الشعر العربي القديم، للدكتور مرزوق بن تنباك(٤).

كما اطلعت على عدد من الدراسات التي تعاملت معها بطريقة غير مباشرة، أو أقل مباشرة، كالـدراسات التي تناولت بعض أغراض الشعـر العربي القديم مثل الهجاء والكرم والصيد... إلخ.

وكم كـانت خيبتي كبيرة عنـدمـا اكتشفت أن هذه التحليـلات والتعليقـات والإشارات التي كتبت حول هـذه القصيدة كانت تتخذ من توطئة جـولدتسيهر مرتكـزاً لفهمها أو لتفسيرها هـذه القصيدة، وإن اختلفت نقـاط اهتمام كتّابها. فهـذه القصيدة عنـد هؤلاء الـدارسين لا تعدو كـونها مدحـاً واصفاً، أو وصفـاً مادحاً للكريم والكرم. فهي - بإيجاز شديد - تحكي قصة أعرابي بائس يعيش مع زوجته وأبنائه الثلاثـة في صحراء قاحلة منعزلة، يأتيـه طارق ليل فيحار في كيفية قراه. يراه ابنـه على هذه الحال، فيقدم نفسه قـرى لهذا الضيف، حتى ينقذ أباه من الـذم والهجاء، وبعـد أن يهم الأب بـذبح ابنـه، تأتي المصادفـة لتحل هـذه الأزمة، فيرى الأعـرابي قطيعاً من حمر الوحش متجهة نحـو الماء، فيمهلها حتى ترتوي ثم يسدد فيها من كنانته سهماً، فيصيب أتانا شابة تمكنه من قِرَى ضيفه في جو مفعم بالحب والحميمية تجاه هذا الضيف.

٤ - القراءة الجديدة:

إن القـراءة المتعمقة لهذا النص تكشف – في اعتقادنـا – مدى هشـاشة هـذا المعنى السطحي الظاهر، فالنص مليء بالتناقضات والمغالطات والمبالغات، بل

حتى المستحيلات التي تجعل من التمسك بهذا المعنى الحرفي أمراً غير معقول وغير منطقي. ويمكننا تحديد نوعين من هذه المغالطات والتناقضات، أحدهما داخلي نصي، والآخر خارجي:

أ ـ التناقضات والمغالطات الداخلية: يمكن إدراك هذه التناقضات والمغالطات على عدة مستويات، نذكر منها ما يلي:

١ ـ فاعل الكرم ⬅ جائع، مرمل، مستوحش من الناس، أهله حفاة عراة جائعون محرومون.

٢ ـ مكان فعل الكرم ⬅ صحراء قاحلة بعيدة منعزلة مضللة.

٣ ـ علامات الكرم ⬅ غائبة تماماً. (لا نباح ولا نار، ولا فرحة بقدوم الضيف)

٤ ـ أداة الكرم ⬅ لا يملك هذه الأداة (المصادفة).

٥ ـ وسيلة الكرم ⬅ الصيد.

٦ ـ مادة الكرم ⬅ نحوص شابة مرضع.

٧ ـ تبعة الكرم ⬅ التفكير في ذبح الابن / ذبح الحيوان.

٨ ـ تقييم الكرم ⬅ من مبدأ الربح والخسارة.

ب ـ التناقضات والمغالطات الخارجية: يمكن إدراك هذه المغالطات والتناقضات عن طريق الإشارة إلى الجوانب الثلاثة التالية المشهورة في شخصية الحطيئة:

١ ـ كون الحطيئة واحداً من أشهر بخلاء العرب الذين عرفوا بشدة بخلهم وطردهم للأضياف.

٢ ـ ما عرف عن الحطيئة من ثورة على كثير من القيم القبلية العربية، بما في ذلك قيم الكرم.

٣ ــ ما عرف عن هشاشة تدينه، هذا إذا افترضنا أن دافع الكرم في هذه القصيدة كان دافعاً دينيا، وهو احتمال ضعيف جدا[٥].

وعلى الرغم من أن بعض الدارسين قد وقف على بعض هذه التناقضات الداخلية فإنها لم تصرفهم عن المعنى السطحي لهذه القصيدة الذي ظل مسيطراً على فهمهم إياها، فلقد تساءل ناصف ـ على سبيل المثال ـ عن السبب الذي جعل الحطيئة يصور هذه الأسرة التي تقوم بفعل الكرم بهذه الصورة المزرية، وعبر عن عدم استساغته إياها، حيث قال: «ماذا كان يضيره أو يضير قصته لو أنه صورهم على حالة سوية من حالات الحياة المألوفة في البادية لعهده كما صنع الآخرون من قصاص القرى؟»[٦]. ولقد عبر ناصف ــ أيضاً ــ عن عدم استساغته اقتباس الشاعر قصة سيدنا إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام، كما سنرى لاحقاً.

أما فيما يتعلق بالتناقضات الخارجية فإن أغلب الدارسين الذين تعاملوا مع هذه القصيدة قد وقفوا عليها، لأنهم ربطوا كثيراً بين شخصية الأعرابي بطل القصيدة / القصة وبين شخصية الحطيئة. ومع ذلك، وبالرغم من إدراكهم هذه التناقضات والمغالطات، فقد قبلوا المعنى السطحي لهذه القصيدة ولم يحيدوا عنه، وذهبوا يبحثون عن مبررات تمكنهم من الاحتفاظ بهذا المعنى الحرفي على الرغم من وجود هذه التناقضات، فالجندي يرى أن نظم هذه القصيدة كان نتيجة حلم من أحلام اليقظة لاستحالة تحققها في عالم الواقع[٧]، أما ناصف فيرى أنه كان نتيجة لحظة من لحظات استيقاظ الضمير عند الحطيئة[٨]، وأما الدكتور مرزوق فيرى أنه كان نتيجة للعادات الاجتماعية التي أملت على الحطيئة نظم هذه القصيدة / القصة بكل تفاصيلها[٩].

ونحن نتساءل هنا فنقول: لماذا تظل هذه الرغبة عند الحطيئة في القيام بفعل الكرم حلماً من أحلام اليقظة؟ وما الذي منعه من تحقيقها في عالم الواقع؟ ألم يقم الحطيئة في حياته ـ حقيقة ـ بفعل الكرم هذا؟ ألم يجد نفسه مراراً مجبراً على القيام به؟ فكتب الأدب تروي لنا أكثر من حادثة قام الحطيئة فيها بفعل الكرم(١٠)، فلماذا الحلم إذن؟

وهل يمكننا ـ حقيقة ـ عزو ثورة الحطيئة على كثير من القيم العربية القبلية بما فيها قيم الكرم إلى غياب ضميره؟ ألا يمكن أن تعزى هذه الثورة إلى حقيقة أن الحطيئة كان يمتلك قيماً مختلفة خاصة به وبفئة اجتماعية أخرى كان يتحدث بلسانها كما سنرى لاحقاً؟ وحتى لو قبلنا مقولة «استيقاظ الضمير» هذه، فنحن نزعم أن الحطيئة لم يستيقظ ضميره بهذا المعنى حول كثير من القيم القبلية بل الإسلامية حتى آخر لحظة من حياته عندما ترك وصيته العبثية المشهورة(١١).

أما أن تكون العادات الاجتماعية هي التي أملت على الحطيئة كتابة هذه القصيدة، فأمر مستبعد تماماً ينقضه ما عرف عن الشاعر من ثورة على كثير من القيم القبلية بما فيها قيم الكرم كما أسلفنا.

أما نحن فنرى أنه لا يمكن أن تحدث هذه التناقضات والمغالطات في هذه القصيدة إلا نتيجة لسببين اثنين:

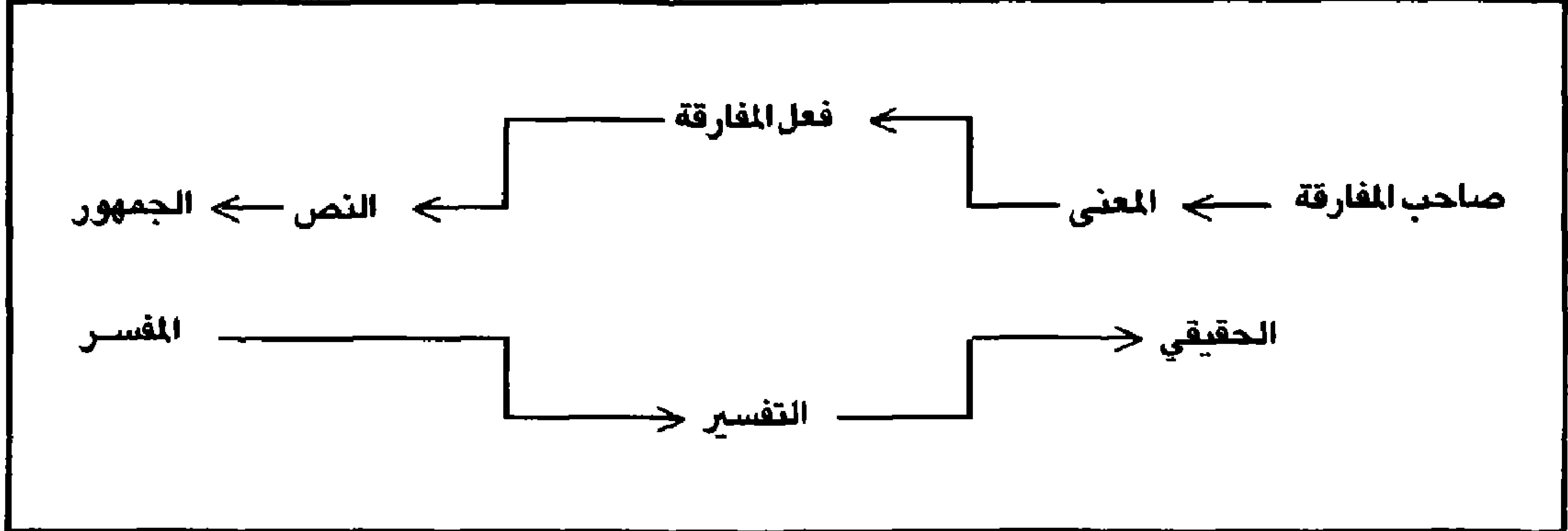
أحدهما: كون الشاعر ساذجاً أو حتى مجنوناً إلى الحد الذي يجعله لا يدرك هذه التناقضات في قصيدته، والآخر: أن الشاعر كان يدرك هذا كله، وقد تعمد وضع هذه التناقضات والمغالطات. ولأننا نستبعد السبب الأول لعلمنا بذكاء الشاعر وبراعته في نظم الشعر وتمكنه من صنعته(١٢)، فلا بد ـ إذن ـ من البحث عن السبب الذي جعله يحافظ على هذه المغالطات والتناقضات في

قصيدته على الرغم من أنه كان على علم أكيد بوجودها فيها، وأن المتلقي المتمكن سوف يقف عليها.

وفي سبيل العثور على هذا السبب ينبغي علينا أولاً أن نطرح المعنى الحرفي لهذه القصيدة، وأن نبحث عن معنى عميق يفسر لنا هذه التناقضات ويجعل وجودها في النص مبرراً ومنطقيا. ولقد فكرت في هذا الأمر مليا إلى أن اهتديت إلى أسلوب فني وظفه الشاعر في قصيدته توظيفاً بارعاً، هو أسلوب أو إستراتيجية المفارقة Irony[١٣] الذي يجعل المعنى الحرفي لهذه القصيدة يختلف تماماً ـ بل حتى يناقض ـ المعنى العميق الباطن الذي قصده الشاعر. والشاعر في هذه القصيدة لا يمتدح الكريم ولا الكرم كما يبدو للوهلة الأولى، إنه في حقيقة الأمر ينتقد الكرم، ويسخر من الأعراف الرسمية المعلنة التي ترتبط بفعل الكرم كما سنرى. ودليلي الرئيس على كل هذا هو تلك التناقضات والمغالطات التي أشرت إليها آنفاً، فهي العلامات Markers التي هدتني إلى اكتشاف إستراتيجية المفارقة في هذا النص. ولعل السبب الذي يجعل الوصول إلى هذا المعنى العميق أو الباطن للنص أمراً شاقا هو إحكام الشاعر توظيف أسلوب المفارقة إحكاماً جيداً، والطبيعة المعقدة للمفارقة التي تنشأ كما ذكرت سيزا قاسم «نتيجة لعملية سكها Encoding وحلها Decoding وذلك لأنها تشتمل على دال واحد ومدلولين اثنين: الأول حرفي ظاهر، والثاني متعلق بالمغزى، موحى به، خفي»، كما أنها «. . . تشتمل على علامة Marker توجه انتباه المخاطب نحو التفسير السليم للقول. . . وبالتالي تفرض عليه تفسيرها السليم»[١٤].

ولعل الخطاطة التالية التي اقتبسناها عن (د. سي. ميويك)[١٥]، توضح عملية سك الشاعر للمفارقة وحل القارئ لها:

الترميز وفك الرموز
السياق الاجتماعي - الثقافي



ملحوظات:

١ - صاحب المفارقة هنا هو الشاعر الحطيئة، (الحقيقي أم النصي).

٢ - المعنى الحقيقي الذي يريد إيصاله الشاعر هو ذم الكرم والسخرية بالأعراف القبلية المتعلقة بفعل الكرم في مجتمعه.

٣ - فعل المفارقة يتكون مما يلي:

أ - تحول المعنى أو المقصد الحقيقي للشاعر إلى رسالة مفارقة، حيث يبدو ذم الكرم وكأنه مدح له.

ب - إقامة الدرجة المطلوبة من القبول، وذلك عن طريق تعمية الشاعر المعنى الحقيقي والتظاهر بأنه يمتدح الكرم عن طريق الإشادة بهذا الأعرابي الذي التزم ظاهريا بأعراف الكرم الرسمية في مجتمعه.

ج - توفير إشارات وعلامات في النص تساعد القارئ على اكتشاف المفارقة، مثل التناقضات والمغالطات التي وردت في هذه القصيدة والتي ذكرناها آنفاً.

٤ ـ تشمـل كلمة «النص» هنـا الرسـالة المقبـولة السطحيـة لهذه القصيدة إلى جانب الإشارات والعلامات التي يفسرهـا قارئ القصيدة ضمن سياق اجتماعي ـ ثقافي عام، يمثله في هذه الخطاطة المستطيل الذي يحيط بعملية المفارقة.

٥ ـ يقـوم التفسير «بقلب» فعل المفارقـة، فتحت تأثير الإشـارات أو تصادم الرسـالة مع السياق، يتخلى القـارئ عن قبول المعنى السطحي الذي هـو مدح للكرم ويحوله إلى ذم له، وبذلك يبلغ مأرب صاحب المفارقة.

٥ ـ التحليـل:

وسنقوم بتحليل هذه القصيدة نرجو أن يكون مقنعاً لتبرير قراءتنا هذه. وعلى الرغم من أننا قـد حاولنا في هذا التحليل ألا نـركز كثيراً على ربط القصيدة بسيرة الحطيئـة، وأن نركـز بـالدرجـة الأولى على النص بغض النظـر عن قـائله، فـلا نستطيع أن نزعم أن قدراً معينـاً من معرفتنا بسيرة الحطيئة وشعـره لم يتسرب ـ ولو دون وعي ـ إلى هـذا التحليل. ما نستطيع زعمـه هـو أن قـراءتنا الجديـدة لهذه القصيدة ـ منفصلة عن الحطيئـة ـ قـراءة صحيحة أو قويـة أو على أسوأ تقـدير مشروعة، أما إذا ربطنـا هذه القصيدة بالحطيئـة فلا شك لدينا في صحـة قراءتنا إياها.

أ ـ المقطع / المشهد الأول (الأبيات من ١ ـ ٤)

لعل أهم مـا يلفت الانتباه في هـذا المقطع كونـه مشحونـاً بصفات لـلأعرابي وأهله هي أبعد ما تكون عن صفات الرجل الكريـم، أو الرجل الذي يتوخى منه القيام بفعل الكـرم، أو الرجل القـادر على القيام به حتـى وإن لم يكن الكرم من سجـايـاه، فهنـاك الجوع القـاتل، والإرمـال، والعـزلـة المكـانيـة والنفسيـة، والاستيحاش من الناس، وشراسة الطبـاع، والحفا، والعري، والحرمان. ونحن

نعلم أن صورة الكريم في كثير من شعرنا العربي هي أنه إنسان اجتماعي يحب الناس ويأنس بهم، ولا يستوحش منهم، بل ينزل وسط البيوت، وعلى قارعة الطريق، وفي المناطق المرتفعة من الأرض، ليكون على مرأى من الوافدين والطارقين. ولأن الشواهد الشعرية على هذه الصورة أكثر من أن تحصى هنا، فسنكتفي بإيراد الأبيات المختارة التالية:

١ ــ أغشى الطريق بقبتي ورواقها ... وأحل في نشر الربى فأقيم[١٦]
٢ ــ وسط البيوت لكي يكون مظنة ... من حيث توضع جفنة المسترفد[١٧]
٣ ــ ولست بحلال التلال مخافة ... ولكن متى يسترفد القوم أرفد[١٨]

و إذا ما حدث وأقام الكريم بعيداً عن المنازل، وكان الوقت ليلاً، فإنه يضع علامات وأمارات حول بيته، ليهتدي إليه الطارقون، فهناك على سبيل المثال النار التي تتقد ــ نار القرى ــ، وهناك الكلاب التي تهدي الأضياف الذين يستنبحونها، كما يتضح من الأبيات التالية:

١ - حضأت له ناري فأبصر ضوءها ... وما كاد لولا حضأة النار يبصر
- دعته بغير اسم هلم إلى القرى ... فأسرى يبوع الأرض والنار تزهر[١٩]
٢ - فلما سمعت الصوت ناديت نحوه ... بصوت كريم الجد حلو شمائله
- فأبرزت ناري ثم أثقبت ضوءها ... وأخرجت كلبي وهو في البيت داخله[٢٠]

أما بطل هذه القصيدة فلا يملك شيئاً من مظاهر القرى هذه، فهو مستوحش من الناس، يحب العزلة التي اختارها وينعم بها، لذا فهو يقيم في صحراء مجهولة مضللة لا سبيل إلى الوصول إليها، فهي بعيدة كل البعد عن الطراق والعابرين. ثم هو لا يملك من علامات القرى شيئاً، فلا نار تتقد ولا

كلب ينبح، على الرغم من أن طروق الضيف له كان ليلاً. وبطل هذه القصيدة لا يظهر شيئاً من البشر بالضيف ولا البشاشة له ولا الترحيب به، على الرغم من أن هذه الأمور كانت من أساسيات القرى والضيافة في المجتمع العربي كما تصورها لنا كثير من أخبار الكرم العربي وأشعاره(٢١).

وصورة الحرمان التي صورت بها هذه الأسرة صورة تثير الشفقة في نفوسنا، فهذه الأسرة الجائعة المحرومة هي من أكثر الناس حاجة إلى الطعام والكساء، لذلك فهي آخر من يطلب منها القيام بفعل الكرم، بل لعل الضيف يرحل عنها بمجرد اكتشافه هذه الحالة الرثة التي وجدها فيها. وهنا نتساءل كما تساءل ناصف، لماذا اختار الشاعر أن يصور هذه الأسرة في هذه الصورة البائسة؟ ألم يكن في مقدوره إظهارها في صورة أحسن من هذه قليلاً؟ قد يقال: إن الغنى ليس ضروريا للإنسان لكي يصبح كريماً، بل إن الكرم ليصبح أقوى منزلة إذا كان المضيف ليس غنيا، كما هو واضح من قول الشاعر:

ولم يكن أكثر الفتيان مالاً ... ولكن كان أرحبهم ذراعا(٢٢)

لكن هذه الإجابة ــ على الرغم من مشروعيتها ــ ليست مقنعة في نظرنا، فالشاعر في البيت السابق يقر بأن ممدوحه كان يمتلك قدراً من المال يمكنه من القيام بفعل الكرم، حتى وإن لم يكن أكثر الناس مالاً. لكن الأمر بالنسبة لهذه الأسرة البائسة ليس هو قلة المال أو تواضع الحال بل انعدام المال تماماً وسوء الحال على الدوام.

لذلك نعتقد أن الشاعر قد أراد عن طريق المبالغة في هذا التصوير البائس لهذه الأسرة أن يظهر مدى قسوة الأعراف القبلية المتعلقة بفعل الكرم، التي تقضي بأن يقوم كل فرد من أفراد المجتمع بفعل الكرم هذا، بغض النظر عما إذا كان في مقدوره القيام به أو لا. وهو إن لم يقم به، فليتحمل تبعة ذلك: الهجاء والذم.

ب ـ المقطع / المشهد الثاني (الأبيات من ٥ ـ ٩)

في هذا المشهد نجد أن الأعرابي يصاب بالفزع عند رؤيته الشبح الذي قدم إليه، فما سبب هذا الخوف والفزع؟ أهو تخوف الأعرابي من كون هذا الشبح قاطع طريق، أو فاتكاً يريد به سوءا كما يعتقد أغلب الدارسين ؟

الحقيقة أن هذا السبب يبدو من وجهة نظرنا ضعيفاً جدا؛ فهذا الأعرابي الذي فضل أن يعيش في هذه الصحراء المقفرة المنعزلة وهو يعلم سلفاً ما يحيط به من أخطار، لم يكن ليخيفه هذا الشبح كائناً من كان، فقد أكسبته هذه الحياة التي اختار أن يحياها مناعة ضد كل المخاطر، فهو شبح يعيش بين أشباح. ثم ما الذي يدعو قاطع الطريق أو الفاتك إلى استهداف هذا الأعرابي بالذات، وهو لا يملك شيئاً يقتات به هو وأسرته، ناهيك عن امتلاكه مالاً يغري قطاع الطريق بسرقته.

لذلك نعتقد أن ما أخاف هذا الأعرابي وأذهله إنما كان رؤيته إنساناً، بغض النظر عن كون هذا الإنسان قاطع طريق أو فاتكاً أو ضيفاً. فهذا الأعرابي كان كما نعلم أخا جفوة، مستوحشاً من الإنس، شرس الطباع، صعلوكاً بمعنى من المعاني لا يأنس إلا في وحدته، ولا يقر له بال إلا في عزلته وبعده عن الناس وعندما تبين له أن الطارق يريد القرى أصيب بهم وحزن شديدين، لا لأنه لا يملك ما يقدم لهذا الضيف، بل لأنه كان يخشى الذم والهجاء.

أما تقديم الابن نفسه طعاما للضيف، فهو في اعتقادنا استغلال رائع من الشاعر لقصة سيدنا إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام؛ فقد وظف الشاعر هذه القصة في نصه توظيفاً فنيا خدمه لإيصال فكرة رئيسة ومهمة كما سنرى على الرغم من استخفاف بعض الدارسين بهذا التوظيف، عندما قال أحدهم: «وهو [الحطيئة] إذ يقتبس لابنه من قصة إسماعيل مع أبيه إبراهيم عليه السلام لا يحسن الاقتباس ولا ينزله فيما يشبهه أو يضاهيه. لقد كان ما كان من إبراهيم

وإسماعيل عن وحي من الله، فلم يكن لهما بـد من أن يمضياه، والأنبياء لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. أما ما كان من الأب وابنه فعن صنعة غير محكمة، وفي مقام لا يستساغ ذوقاً أن يكون فيه، إلا بين من يأكلون لحوم البشر»[٢٣].

ولعل سبب استخفاف بعض الدارسين بهذا التوظيف واستهجانهم إياه هو أنهم نظروا إليه عن طريق فهمهم هذه القصيدة فهما سطحيا ظاهراً، وكان لا بد لهم من أن يصلوا إلى هذه النتيجة.

أما نحن فنعتقد أن الشاعر لم يكن ــ حقيقة ـ ليجهل الفرق بين الموقفين، ولكنه أراد أن يصور عن طريق هذا الاقتباس ـ بطريقة ساخرة ومبالغ فيها بالطبع ــ مدى قوة الأعراف القبلية الخاصة بفعل الكرم وقسوتها، وكيف أنها كانت ملزمة ومطاعة، تماماً مثل الأوامر الإلهية التي يجب أن تنفذ أو أن يلتزم بها دون مساءلة أو تردد. فهذه الأعراف القبلية لها من القداسة في مجتمع الشاعر ما للأوامر الإلهية، وكأنها لم تكن من صنع البشر. وهذه المقابلة (المفارقة) بين الأعراف القبلية والأوامر الإلهية هي التي اتكأ عليها الشاعر كثيراً ليعبر عن عدم ارتياحه لهذه الأعراف القبلية، وامتعاضه منها، بل حتى سخريته بها، خاصة عندما تحيل الإنسان إلى آكل للحوم البشر. ومن يفكر في ذبح الابن؟ إنه الأب. ومجرد التفكير في هذا الأمر يثير في نفوسنا الاشمئزاز والرعب، دع عنك القيام به أو المشاركة فيه.

ج ـ المقطع / المشهد الثالث (الأبيات من ١٠ ـ ١٦)

هذا المقطع يثير عدداً كبيراً من التساؤلات: فإذا كان الشاعر يريد ـ حقيقة ـ امتداح الأعرابي بالكرم، فلماذا جعل انفراج الموقف يتم عن طريق المصادفة، الأمر الذي يقلل كثيراً من دور الأعرابي في القيام بفعل الكرم، وبالتالي في التقليل من امتداحه به؟ فالمصادفة هنا هي الكريمة وليس الأعرابي.

ثم ما الذي جعل الشاعر يلجأ إلى الصيد وسيلةً يتخذها الأعرابي كرماً لضيفه؟ فمن خلال اطلاعي على أدبيات الكرم العربي وأشعاره، لم أجد ـ ولو مرةً واحدة ـ أن فعل القِرى قد تم بهذه الوسيلة، مهما كان المضيف معدماً. ففي أسوء حالات العدم، نجد أن المضيف قد يقوم «بفصد عروق راحلة الضيف، ويستخرج بعض دمها ويطبخه للضيف»، وقد «ينحر ناقة الضيف له فيطعمه لحمها ويعده العوض»[٢٤].

وهناك سؤال آخر يثيره هذا المقطع، وهو لماذا ركز الشاعر على مشهد الدماء، كما يتضح من قوله: «ألا إنه منها إلى دمها أظما»، وقوله: «ويا بشرهم لما رأوا كلمها يدمى؟» فهذا المشهد الدموي الذي يثير في نفوسنا النفور من هذا الأعرابي وأهله الذين أحالتهم هذه الأعراف القبلية المتعلقة بالكرم إلى ما يشبه مصاصي الدماء، كان ـ ويا للمفارقة ـ مصدر بشر وابتهاج وسرور لهذا الأعرابي وأهله.

ثم لماذا جعل الشاعر هذا الأعرابي يمهل قطيع حمر الوحش إلى أن ارتوت، ولم يسدد سهمه إليها وهي في طريقها إلى الماء، أو أثناء شربها الماء، على الرغم من أنه قد يخاطر بهربها؟ ثم ما الذي جعل الشاعر يختار هذه النحوص أو الأتان الشابة المرضع ليجعلها هدفاً لسهم الأعرابي؟ ألم يكن في مقدوره أن يجعل هذا الهدف مسحلاً سميناً، ولن يؤثر ذلك مطلقاً على فعل الكرم الذي قام به الأعرابي؟

هل يمكن القول إن الشاعر أراد من كل هذا أن يصور مدى جناية الكرم وأعرافه وتقاليده القبلية ليس على الإنسان فقط، بل حتى على الحيوان؟[٢٥]. فهذا الأعرابي وإن مكنته المصادفة من عدم التضحية بابنه وتقديمه طعاما للضيف، فإن هذه الأعراف القبلية لم تمكنه من الرأفة بهذه الأتان التي خرت صريعة سهمه، ومن الشفقة بوليدها الذي فقد المصدر الرئيس لبقائه: الأم. هذا على الرغم من أن الأعرابي كان يمتلك في داخله مثل هذه الشفقة والرأفة

الإنسـانيتين، بدليل أنـه لم يـرد قتل هذه الحمـر ــ أو بعضها على الأقل ــ وهي عطشى. لكن هـذه الشفقـة الإنسـانية التـي أبداهـا الأعـرابي لم يكن بمقـدوره الالتزام بها، لأنه كان ـ تحت وطأة تقاليـد الكرم ـ أشبه «بالمخدر» أو المدفوع دون شعور لكي «يتقي الذم بالقرى»(٢٦).

لـذلك فاستبشـار الأعـرابي وأهله بهذا الصيـد لم يكن ــ حقيقـة ـ استبشـاراً مصدره حصولهم على ما يمكنهم من القيام بفعل الكرم، بقدر ما كان استبشاراً بسـلامتهم من هجـاء الضيف لهم وكسب حمده وثنائه. وهم مـع ذلك ـ وهـذا منتهى السخـرية ــ لم يخسروا شيئاً، بـل على العكس من ذلك تهيأت لهم فرصـة الطعـام مع الضيف، لكننا نـدرك تماماً أن الكـرم ليس سجية من سجـايا هـذا الأعـرابي، ولا يمثـل قيمـة من قيمــه، بل كـان مــرغماً مجبراً على الترحيب بهذا الضيف وقراه.

أما البيت الأخير الذي يصور أثر القـرى في نفس فاعل القرى ونفس ضيفه، فيمثل مشهداً تقليـديا اعتاد أكثـر أصحاب قصص القرى الشعـرية التي تجيء على سنـة هـذه القصيدة أن يختمـوا بـه قصصهم(٢٧)، وقد أورده الشـاعر هنـا ليحكم تعمية أسلوب المفارقة الذي وظفه في قصيدته.

٦ ـ أهداف المفارقة:

نظراً لما تنطـوي عليه المفارقة من تـوبيخ وازدراء وسخرية، فقد عـدها بعض الدارسين «أثمن سلاح، وأكثر أداة فعالة للهجاء»(٢٨). فهل كان هدف الشاعر من توظيـف أسلوب المفارقـة في قصيدتـه هذه هـو فقط السخريـة من الأعراف القبلية الرسميـة المتعلقة بفعل الكرم، وتوبيخ من يفـرضونها على المجتمع؟ ربما كان هذا الهدف من أهم الأهداف التي من أجلها وظف الشاعر هذا الأسلوب، لكنه في اعتقادنا لم يكن الهدف الوحيد، فهنـاك على الأقل هدفان رئيسان آخران قد تحققا عن طريق هذا التوظيف: أحدهما فني، والآخر فكري أو رؤيوي.

أما الهدف الفني فيكمن في إدراك الشاعر حقيقة أدبية مهمة مؤداها أن علو قيمة أي نص شعري منوط بابتعاد هذا النص عن التقريرية والمباشرة، وهذه حقيقة كان يعيها كثير من نقادنا العرب القدامى، وخاصة من يؤيد الغموض الفني في الشعر منهم، فقد صرح عبد القاهر الجرجاني ـ على سبيل المثال ـ بأن الجميع مجمع على «أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح»(٢٩)، وامتدح ابن الأثير أسلوب التوجيه في الشعر واعتبره دليلاً على «براعة الشاعر وحسن تأتيه»(٣٠). ومن الأساليب الملتوية الأخرى التي احتفي بها كثيراً الأساليب التالية: التوجيه، الإبهام، والتورية، والمدح بما يشبه الذم، والذم بما يشبه المدح، والتعمية، والرمز... إلخ.

والسبب في تفضيل هذه الأساليب يكمن في كونها تضفي على النص الشعري مسحة من الغموض الفني الجميل الذي يجعل من اكتشاف القارئ معناه أمراً متمنعاً أو ممطولاً، كما يقول الصابئ: «وأفخر الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه وغوص منك عليه»(٣١). وهذا التمنع وهذه المماطلة هما من أهم خصائص النص الشعري العالي المكانة الذي يجد فيه قارئه متعة كبيرة لا يجدها في غيره من النصوص المباشرة، فمعلوم أن «المتعة التي نحصل عليها من الشعر الواضح تتضاءل أمام متعة الشعر الذي نشارك في إبداعه بالمكابدة والمعاناة في كشف معناه وبالأحرى في تشكيل معناه»(٣٢).

وفي اعتقادنا أن شاعرنا قد حقق ـ من خلال توظيفه أسلوب المفارقة ـ لقصيدته قدراً كبيراً من الصنعة الفنية ضمن لها الخلود ومكنها من أن تكون نصا شعريا ثريا دائم العطاء، وما هذه القراءة التي قمنا بها إلا ثمرة من ثمرات هذه الصنعة الرائعة.

أما الهدف الفكري أو الرؤيوي فيكمن في كون الشاعر قد اختار أسلوب المفارقة لبناء ـ أو لإعادة بناء ـ حقيقة قيم الكرم والكريم في مجتمعه، وذلك عن

طريـق إحداث شيء من التـوازن بين القيم والمشاعـر المتناقضة أو المختلفـة التي وردت في قصيدته[٣٣]، فقيم الكرم التي سخر منها الشاعر لا تمثل في واقع الأمر القيم الحقيقية التي كـان كل فرد من أفراد المجتمع يؤمن بها أو يقـرها، إنها تمثل فقط قيم شريحة صغيرة من ذلك المجتمع ـ ربما كانت شريحة الأغنياء والسادة ـ، أما بقية أفـراد المجتمع بمن فيهم الشاعر والأعرابي بطبيعـة الحال فلا تمثلهم هذه القيم ولا يمثلـونها، ومع ذلك فهم مرغمـون على الالتـزام بها؛ لذلك فقـد أراد الشاعـر أن يقدم في قصيـدته هذه القيم المسكـوت عنها التي يـؤمن بها جنباً إلى جنب مع هذه القيم المعلن عنها التي يـرفضها أو يرفض كثيراً منها. ونحن نعلم جيداً أن كثيراً من أفعال الكرم والضيافـة في مجتمع الشاعر كانت تتم من منطلق «اتقـاء الذم بـالقرى»، وليس عن إيمان راسخ مـن فاعل الكـرم بأعراف القـرى وتقاليـده المعلنة، فـالدكتور مـرزوق بن تنباك يقسم في دراسته السـالفة الـذكر فئات المجتمع العربي القـديم إلى ثلاث فئات، لكل واحدة منهـا قيم خاصة بها حول الضيافة والكرم:

(١) فئة قليلـة تتبنى ـ حقيقـة ـ أعراف الكـرم وتقاليـده المعلنة، وتضحي في سبيلها بكل غال ونفيس.

(٢) فئة كثيرة ـ بل عامة المجتمع ـ تقري الضيف بعسر، وتقبل إقـامته على مضض، ولكنها لا تتنكر للعرف الاجتماعي ولا ترفضه.

(٣) فئة ثـالثة قليلة كقلـة الفئة الأولى تعلن بغضهـا للضيف، وتبخل بخلاً شديداً عليه[٣٤].

فهل وفق شاعرنا عبر توظيفه أسلوب المفارقة في قصيدته هذه في إحداث مثل هذا التوازن بين هذه القيم المختلفة التي كانت تؤمن بها ـ حقيقة ـ فئات المجتمع هذه؟ نظن أنه فعل.

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال ديوان الحطيئة، تحقيق نعمان محمد طه، (القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٨٧) ص ٣٣٦ (هامش * *)؛ وفؤاد أفرام البستاني: الحطيئة. الروائع ٢٩، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٣م) ص ٥٣٣.

عند تقديمي هذه القراءة في ندوة النص الأدبي بقسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود، أثار بعض الزملاء الأفاضل قضية صحة نسبة هذه القصيدة إلى الحطيئة، وهي قضية ليست جديدة، إذ سبق أن أثارها البستاني في كتابه السالف الذكر عندما قال: «وهناك قصيدة قصصية من أروع ما عرف في نوعها لم ترد في شرح السكري، ولكن جولدتسيهر أضافها إلى الديوان عن بعض النسخ، وفعل فعله الشنقيطي فأخذناها عنهما. ولكن ذلك لا يجزم بكونها للحطيئة أو لغيره. . .» (ص٣٣٦)، وعندما قال في موطن آخر مشيداً بأهمية هذه القصيدة: «فإذا ثبتت ــ وقد يصعب إقرار إثباتها ـ عرفنا ناحية جديدة من شخصية الحطيئة تفوق سائر نواحيها المعروفة، وتدعو الأدباء إلى أن يهتموا بها مزيد الاهتمام» (ص ٥٣٩). وفي اعتقادنا أن عدم ورود هذه القصيدة في الديوان ليس دليلاً كافياً في حد ذاته على أن هذه القصيدة ليست للحطيئة؛ فمعلوم أن كثيراً من دواوين الشعراء لا تحوي بالضرورة كل الأشعار التي نظمها أصحابها، كما أن ما يرد في ديوان شاعر معين من أشعار لا يعني أنها قد لا تكون منحولة. فلو نظرنا إلى ديوان الحطيئة ذاته، فإننا سنجد أن بعض الأشعار التي وردت فيه مشكوك في صحة نسبتها إليه، كما أن بعضها منسوب له ولغيره في الوقت ذاته. [انظر على سبيل المثال: جولدتسيهر: «الحطيئة» دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية أحمد الشنتناوي وآخرون (بيروت: دار المعرفة د. ت.)، ج٧، ص٤٧١؛ وديوان الحطيئة، تحقيق نعمان طه، ص ١٢٥، ٣٥٨، ٣٦٦، والبستاني: «الحطيئة» ص ٥٣٢ ــ ٥٣٣]. أما هذه القصيدة فلا أعلم أنها قد نسبت إلى شاعر آخر غير الحطيئة، ولعل في هذه الحقيقة ما يقلل شكوكنا في صحة نسبتها إليه.

هذا فيما يتعلق بالأدلة الخارجية، أما فيما يتعلق بالأدلة النصية، فقد وجدنا أن المعجم اللغوي لهذه القصيدة لا يختلف كثيراً عن معجم الأشعار الأخرى التي وردت في ديوان الحطيئة، أما فيما يتعلق بظاهرة الجناس اللافتة للانتباه في هذه القصيدة التي نبهني إليها الأخ الدكتور محمد الهدلق في الندوة المشار إليها آنفاً، مقترحاً أن تكون هذه القصيدة من القصائد التي نظمت في العصر العباسي، فإنها ليست ظاهرة خاصة بها، بل هي ظاهرة حاضرة في كثير من قصائد ديوان الحطيئة، ويكفي أن يلقي القارئ نظرة سريعة على القصائد الثماني الأولى من الديوان ليصل إلى الملحوظة التي توصلنا إليها. ولا غرابة في ذلك، فالحطيئة ـ كما نعلم ــ من شعراء مدرسة الصنعة. أما على مستوى الصورة، فقد وجدنا أن بعض الصور التي وردت في هذه القصيدة قد وردت في قصائد أخرى من قصائد الديوان مثل صور الرمال، وصور الفقر، وصور الأطفال الذين يشبهون صغار الحيوان، وصور أسراب بقر أو حمر الوحش وهي ترد الماء ليلاً. . . إلخ.

وبالرغم من كل هذا، ونظراً لأننا نعتقد أن البحث التاريخي ربما يكون عقيماً ولن يسعفنا بأدلة قطعية

تثبت صحة نسبة هذه القصيدة إلى الحطيئة من عدمها، فإننا نقترح ألا يطرح السؤال بالصيغة التالية: هل هذه القصيدة للحطيئة أو لا؟ لأننا لن نتمكن من الإجابة القطعية عنه، وإنما يطرح بصيغة أخرى، هي: لماذا تنسب هذه القصيدة للحطيئة بالذات، وليس لغيره من الشعراء؟. لاحظ أن طرحنا السؤال بهذه الصيغة الثانية كان نتيجة لاطلاعنا على ما فعلته المستعربة (سوزان استتكوفش) عندما ناقشت مسألة الشك في أصالة لامية العرب. انظر: سعود الرحيلي، لامية العرب: أو رحلة التوحش، (الرياض: جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مركز البحوث ١٩٩١م) ص ٢ ـ ٣.

وأعتقد أن قراءتي التالية لهذه القصيدة ـ وهي بمثابة دليل نصي ـ ستثبت أن معنى هذه القصيدة الحقيقي يتفق تماماً مع ما عرف عن قيم الحطيئة ومعتقداته ومبادئه، وخاصة تلك التي تتعلق بالكرم والضيافة كما وردت في أخباره وأشعاره على حد سواء، هذا إذا أخذنا في اعتبارنا أن مدحه الآخرين بالكرم لم يكن يصدر عن قناعته بأهمية الكرم وقيمه، بل كان دائماً وسيلة للتكسب. وظاهرة إعلاء الحطيئة من بعض الأعراف القبلية الأخرى في شعره لا تعكس قناعته وإيمانه بتلك القيم بقدر ما تعكس مدى استغلاله لها وسيلةً للتكسب. وهذه حقيقة قد أدركها بعض الدارسين لشعره، فقد بين لنا الدكتور محمد السديس ـ على سبيل المثال ـ كيف أن احتفاء الحطيئة بقيم الجوار العربية وتعظيمه لها في شعره لم يكن «بتقرير لما اصطلح العرب عليه وإيمان به» بل كان وراءه «دافع انتفاعي شخصي، تماماً كمدح المكدين لباذلي المال». انظر: محمد السديس: (إيواء المستجير) في شعر كل من الحطيئة وجرير». الدارة، ع٢، (١٩٩٠م)، ص ٧٣.

(٢) البستاني: الحطيئة، ص ٥٦٧.

(٣) لا بد أن أشير هنا وأشيد أيضاً بالدور الذي لعبته تساؤلات كثير من طلابي حول هذه القصيدة في تحفيزي على التفكير في هذه القراءة.

(٤) درويش الجندي: الحطيئة: البدوي المحترف، (القاهرة: مطبعة الرسالة ١٩٦٢م) ص ٧٩ ـ ١٣٣ ـ علي النجدي: القصة في الشعر العربي إلى أوائل القرن الثاني الهجري، (القاهرة: دار نهضة مصر د.ت.) ص ١٨ ــ ٢٣. أسعد ذبيان: الحطيئة: أوس [كذا] بن جرول العبسي، (بيروت: دار الفكر اللبناني ١٩٨٥م) ص ٣٩ ـ ٥٤. مرزوق بن تنباك: الضيافة وآدابها في الشعر العربي القديم، (الرياض: مطابع الفرزدق ١٩٩٣م) ص ٢٩، ٥٤ ـ ٥٧.

(٥) انظر هذه الجوانب ــ على سبيل المثال ــ في ترجمة أبي الفرج الأصفهاني للحطيئة في كتابه الأغاني، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٦م)، ج٢، ص ١٤٩ ــ ١٩٤. فقد جمع الأصفهاني في هذه الترجمة كثيراً من المعلومات والأخبار حول بخل الحطيئة، وثورته على الأعراف القبلية، ورقة إسلامه.

(٦) ناصف: القصة، ص ٢١.

(٧) الجندي: الحطيئة، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

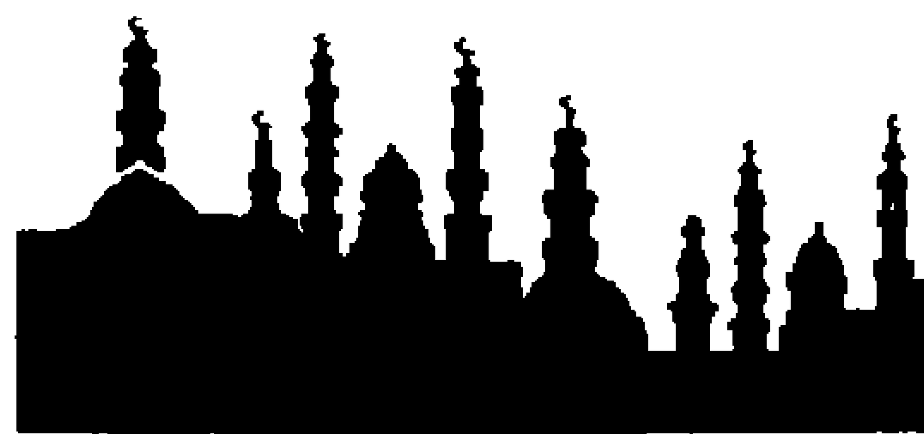
(٨) ناصف: القصة، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٩) مرزوق: الضيافة، ص ٥٦.

(١٠) انظر ــ على سبيل المثال ـ الأصفهاني: الأغاني، مج٢، ص ١٦٤ ـ ١٦٥. والديوان: ص٢٠٠، ٣١٥.

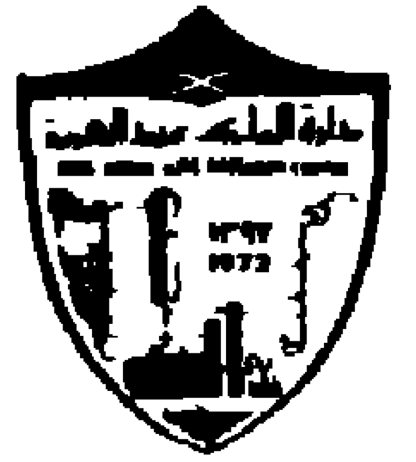
(١١) انظرها في: الأغاني، مج٢، ص ١٨٧ ـ ١٩٠، وفي الديوان، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٤.
(١٢) وصفه صاحب الأغاني بقوله: «وهو من فحول الشعراء ومتقدميهم وفصحائهم، متصرف في جميع فنون الشعر من المديح والهجاء والفخر والنسيب، مجيد في ذلك أجمع . . .» ص ١٤٩، ونقل رأي الأصمعي المشهور في شعره موازنة بشعر غيره من الشعراء: «. . . وما تشاء أن تقول في شعر شاعر من عيب إلا وجدته، وقلما تجد ذلك في شعره»، ص ١٥٥.
(١٣) مصطلح «المفارقة» هو ترجمة للمصطلح الإنجليزي Irony. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح الإنجليزي قد ترجم إلى العربية بألفاظ عربية أخرى مثل «السخرية» و «التهكم»، فإن هذه الترجمة ليست دقيقة من وجهة نظرنا، لأن دلالات المصطلح الإنجليزي أوسع من هذا بكثير، فهو وإن تضمن معنى السخرية والتهكم، فإن له دلالات متعددة أخرى لا تنقلها هاتان اللفظتان. ولقد بحثت في كتب التراث البلاغي العربي عن مصطلح يقابل أو على الأقل يستطيع نقل كثير من دلالات المصطلح الإنجليزي لأستخدمه في هذه القراءة، لكنني لم أخرج بطائل من بحثي هذا، وذلك لسببين اثنين: أولهما يكمن في الاضطراب والتداخل اللذين يكتنفان كثيراً من المصطلحات البلاغية التي تحمل أو قد تحمل كثيراً من دلالات المصطلح الإنجليزي مثل المصطلحات التالية: التوجيه، والإبهام، والتهكم، والهجو في معرض المدح، والتورية، والكناية، والتعمية . . . إلخ. وثانيهما يكمن في النظرة الجزئية التي يتسم بها توظيف النقاد والبلاغيين العرب هذه المصطلحات؛ فالنصوص الأدبية التي يمثل بها لهذه الأساليب في كتب البلاغة لا تتجاوز غالباً ـ إن لم يكن دائماً ـ البيت الشعري أو البيتين، أو الجملة النثرية أو الجملتين، فلم يهدني بحثي هذا ولو لحالة واحدة تم فيها قراءة أو تحليل قصيدة كاملة أو نص نثري كامل انطلاقاً من وجهة نظر أحد هذه الأساليب التي حددها البلاغيون العرب، هذا إذا استثنينا المحاولة الرائدة التي قام بها حسام زادة الرومي ـ وهو متأخر نسبياً ـ في كتابه «رسالة في قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء». ولذلك، وانطلاقاً من مبدأ «لا مشاحة في المصطلح»، فقد رأيت أن أستخدم مصطلح «المفارقة» ترجمة للمصطلح الإنجليزي، متبعاً في ذلك عدداً من الدارسين المعاصرين العرب الذين استخدموا هذا المصطلح مثل نصرت عبد الرحمن، وعبد الواحد أبي لؤلؤة، وسيزا قاسم وغيرهم.
(١٤) سيزا قاسم: «المفارقة في القص العربي المعاصر»، فصول، مج٢، ع٢، (١٩٨٢م)، ص ١٤٤.
(١٥) د. سي. مويك: المفارقة وصفاتها، ترجمة عبد الواحد أبي لؤلؤة، (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر ١٩٨٧م)، ص ٥٢.
(١٦) أبو تمام: الحماسة، تحقيق عبد الله عسيلان (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود ١٩٨١م)، مج٢، ص ٢٥٥.
(١٧) ابن قتيبة: كتاب المعاني الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٤م)، ج١، ص ٤٠٩.
(١٨) المصدر نفسه: ص ٤٠٩.
(١٩) أبو تمام: الحماسة، مج٢، ص ٤٠٩.
(٢٠) المصدر نفسه: ص ٤٠٩.
(٢١) انظر: مرزوق بن تنباك: الضيافة، ص ٤٦ ـ ٥٠.

(٢٢) أبو تمام: الحماسة، مج٢، ص ٢٦٦.
(٢٣) ناصف: القصة، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٢٤) مرزوق بن تنباك: الضيافة: ص ٦٤.
(٢٥) لاحظ بعض الدارسين أن حمار الوحش كان يستخدم في الشعر الجاهلي رمزاً للإنسان، فبقاؤه وحياته ترمز لبقاء الإنسان وحياته، أما قتله فيرمز إلى موت الإنسان. [انظر: فضل بن عمار العماري، «المنية والأمنية: فكرة الموت في الشعر الجاهلي» مجلة جامعة الملك سعود، الآداب (١)، مج٦ (١٩٩٤م)، ص ٣٨ ـ ٣٩]. فإذا قبلنا هذه القيمة الرمزية ووظفناها في هذه القراءة، فإن قتل حمار الوحش ــ وهو رمز للإنسان ــ في هذه القصيدة من أجل قرى (إحياء) الضيف قد يمثل بعداً آخر من أبعاد المفارقة في هذه القصيدة.
(٢٦) صلاح عبد الحافظ: الزمان والمكان وأثرهما في حياة الشاعر الجاهلي وشعره: دراسة نقدية نصية، (القاهرة: دار المعارف ١٩٨٢م)، ج١، ص ١٣١. والباحث هنا يناقش ظاهرة غياب الشفقة في التعامل مع الحيوان الذي يقدم قرى للضيف في الشعر الجاهلي بعامة وفي قصيدة عمرو بن الأهتم بخاصة.
(٢٧) ناصف: القصة، ص ٣٣.
(٢٨) انظر: J. A. Cuddon, A Dictionary of Literary Terms, (New York: Penguin Book Ltd, 1982), P. 339.
(٢٩) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رضوان الداية وفائز الداية. (دمشق: مكتبة سعد الدين ١٩٨٧)، ص ١٠٨.
(٣٠) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية ١٩٩٠)، ج١، ص ٥٢.
(٣١) إبراهيم بن هلال الصابئ: رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر، تحقيق محمد عبد الرحمن الهدلق، في: قراءة جديدة لتراثنا النقدي، (جدة: النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٩٩٠م) مج١، ص ٥٩٥.
(٣٢) عبد الرحمن محمد القعود: الوضوح والغموض في الشعر العربي القديم. (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية ١٩١٠م)، ص ٢٥٥.
(٣٣) يعد الناقد (I.R. Richards) من أوائل من أشار إلى هذا التوازن الذي تحققه المفارقة بين المواقف والقيم المتعارضة في النص الشعري الذي توظف فيه. انظر: M.H. Abrams, A Glossary of Literary Terms, (New York: holt, Rinehart and Winston Inc. 1998) p. 49.
(٣٤) مرزوق بن تنباك: الضيافة، ص ١١٢.



موقف الإمام السيوطي من العلوم العقلية

د. محمد عبد الستار نصار



يتناول هذا البحث بالدراسة النقاط الآتية:

* الواقع التاريخي الذي ظهر فيه السيوطي .
* التكوين النفسي والفكري الذي شكل شخصيته .
* الغاية والمنهج اللذين حددهما لنفسه .
* موقفه من علم المنطق ومبرراته .
* موقفه من علم الكلام ومبرراته .
* تعقيب .

اختلفت الآراء حول الأثر الذي أحدثه السيوطي في نطاق العلوم الإسلامية، فبينما نرى فريقًا من الباحثين يقدر ما قام به من جمع للتراث، وحفظ لمسائله وقضاياه، أو شرحه وتوضيحه أو إحياء ما اندثر منه في باطن أمهات الكتب التي لفها النسيان بفعل عوامل تاريخية متعددة في ميادين متنوعة كالقرآن وعلومه

والحديث وأصوله والفقه والأدب واللغة والتاريخ . . . إلخ نرى فريقًا آخر يتهمه بأنه كان حاطب ليل جماعاً للصحيح وغيره من قضايا التراث، لم تنضج لديه ملكة التمييز والنقد والتمحيص، ويرجع كثرة ما خلفه من كتب إلى هذا السبب.

ومما لا شك فيه أن خلاف الباحثين حوله إنما يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم تحديد زاوية محددة ينظر من خلالها إلى تراث هذا الرجل، وأتصور أنه عند النظرة العلمية إلى تراث مفكر ما ينبغي أن توضع أمام الناظرين عدة عوامل من أهمها :

١ - الواقع التاريخي الذي ظهر فيه بما فيه من ملابسات سياسية واجتماعية وعلمية.

٢ - التكوين النفسي والفكري الذي شكل شخصيته بحيث أصبح من لوازم تلك الشخصية لا يمكن الانفكاك عنه.

٣ - الغاية التي حددها لنفسه، وكذلك المنهج الذي رسمه ليصل به إلى تلك الغاية.

في ضوء هذه العوامل التي وضعناها يمكن أن نرى موقف الإمام السيوطي من العلوم العقلية، وأعني بها العلوم الحكمية الشاملة للفلسفة بأقسامها المختلفة، والعلوم الكلامية بمدارسها المتعددة[1]، ومما لا شك فيه أن بين هاتين الدائرتين تقاربًا إلى حد كبير في الموضوع وفي المنهج، وبخاصة في البيئة الإسلامية بعد أن غذيت العلوم الكلامية بمناهج العلوم الحكمية، وأصبح بينهما - بالذات لدى أصحاب النزعة العقلية من علماء الكلام كالمعتزلة - وشائج جعلت منها مجالاً للاجتهادات المتحررة حتى عُدَّ أصحاب هذا الاتجاه على رأس فلاسفة الإسلام بالمعنى الحقيقي نظرًا إلى أن منطلقاتهم الأساسية كانت من النصوص الدينية، غير أنهم ساروا في القضايا المتصلة بأصول العقيدة إلى أبعد

مـدى من البحث العقلي، ولعل هـذا هـو الذي حمل مفكـراً كـالمرحـوم الشيخ مصطفى عبد الـرازق على أن يعدَّ علم الكلام وعلم التصوف وعلم أصـول الفقه هي المظهر الحقيقي للفلسفة الإسلامية بالمعنى الأصيل والمبتكر(٢).

من خلال هذه العوامل يمكن أن نفسر الموقـف الحقيقي للإمام السيوطي من العلوم العقلية، ونحكم له أو عليـه مبررين الحكم بأدلته الواضحة دون تعسف أو تحامل أو مجاملـة تتجـاوز المنهج العلمـي الصحيح عنـد الحكم على المواقف والمبادئ والأفكار والآراء.

أولاً: الواقع التاريخي:

تعـرض العالم الإسـلامي منـذ بدايـة الحروب الصليبية والغـزو التتري الجائح لعدة هـزات عنيفة ولدت لـدى المسلمين نوعاً من الصـدود النفسي لكل ما مِن شأنـه أن ينـال من الإسـلام، يستـوي في ذلك مـا كـان على سبيل المواجهـة العسكريـة، مع عالم الأفكار والعقائد التي لا تكـون نابتة في التربة الإسـلامية، وربما كـان هـذا الجانب أكثـر أثـراً في نفـوس المسلمين لا سيما لـدى مفكـريهم وعلمائهم، وقد ظهر هذا بشكل واضـح عند الكثيرين من علماء الأمة ومفكريها الذين آثروا انتهاج طريقة السلف، وقد كـان هذا المنهج أكثر وضوحاً لدى شيخ الإسـلام «ابن تيمية» وتلميـذه «ابن قيم الجوزيـة». وقد أكـد هذا الموقف عنـد أصحاب هـذا الاتجاه شعورُهم الغـامر بأن الإسـلام دين شامل متكـامل، وأنه هـدى الله الذي يهدي بـه الله من اتبعـه سبل السلام، ويخرجـه من الظلمات إلى النور، من ثم فإن أية ثقافة دون ثقافتـه المنبثقة من أصليه المعروفين القرآن والسنة تكون نـوعاً من المزاحمة لثقافة الإسـلام الأصيلة، بل قد تتجـاوز هذا الحد إلى أن تحتل في نفوس وقلـوب بعض من لم تصقلهم العلوم الإسـلامية مكـاناً عليـا قد يلجئون معه إلى إيجاد نوع من الانسجام والاتساق والاتفاق مع معطيات الإسلام

ومعطيات تلك الثقافة التي أشربوا حبها. لقد وقع هذا بالفعل في القرون التي علا فيها صوت الثقافة الواردة منذ القرن الثاني الهجري حين ساندها وعمل على سيادتها بعض الخلفاء بدعوى أن ذلك من لوازم الحضارة، وما كانت المحاولات التي بذلها الفلاسفة المسلمون منذ «الكندي» حتى «ابن رشد» مروراً بالفارابي وابن سينا في المشرق، وابن باجة وابن طفيل في المغرب لإيجاد علاقة بين الدين والفلسفة ترفع ما بينهما من تناقض ظاهري - في نظرهم طبعاً - إلا مظهراً لهذه العلاقة في حقيقتها وواقعيتها(٣).

فإذا أضفنا إلى ما تقدم الأثر الواضح الذي يمكن أن يحدثه بعض النصوص الدينية التي تقرر في وضوح جنوح جميع المناهج عن الطريق السوي إلا منهج الحق تبارك وتعالى، كما تقرره الآية الكريمة في قوله تعالى: **﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾**(٤)، ومثل قول الرسول ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة»(٥). إلى آخر تلك النصوص التي تحفز العقل الإسلامي إلى أن يكون اجتهاده منطلقاً من نصوص الأصلين المعروفين - القرآن والسنة - بالضوابط المعروفة، والتي تؤكد في الوقت نفسه ضرورة أن تحتفظ الأمة بذاتيتها وهويتها المتميزة التي تقررت في مثل قوله تعالى: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾**(٦) وقوله: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**(٧).

أقول: كل هذه التوجيهات تفيد بوضوح ضرورة الحفاظ على موروثات الأمة في ضوء ما عانته من أثر سلبي من أعدائها (٨)، وهذا جدير بأن يحدث أثره

الواضح للصد عن كل ما هو دخيل، والعض بالنواجذ على كل ما هو أصيل.

إن مسألة تجديد شباب الأمة الإسلامية كلما أوشك نجمها أن يأفل بفعل المؤثرات الداخلية والخارجية أمر حرص الإسلام على تقديره واعتباره، وقد جاء في الحديث: «إن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»(٩)، كما أن تغيير ما بالنفس بوصفه مدخلا لتغيير الواقع قضية قررها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال**﴾(١٠). وليس المراد بالتجديد الذي جاء به الحديث إلا إيقاظ وعي الأمة نحو أصولها وموروثاتها، حتى تأخذ دورها المنوط بها فكراً وعلماً وعملاً وتطبيقاً، ولا يمكن أن يتأتى لها ذلك في ظل ثقافات ذات طابع يخالف طابع الثقافة الإسلامية الأصيلة، وينسحب هذا الموقف على كل اتجاه فكري داخل البيئة الإسلامية يكون متأثراً بأي نمط من أنماط الفكر الوارد.

لقد ظهر هذا الموقف بشكل واضح في القرنين السابع والثامن الهجريين لدى كل من شيخ الإسلام «ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية» - كما أشرنا - ومن سار على دربهما ممن عاصرهما أو أتى بعدهما من أولئك الذين سرت في نفوسهم وقلوبهم إرادة قوية لإحياء التراث الإسلامي الأصيل، وتجاوز كل ثقافة يمكن أن تكون قد استفادت من علوم الأوائل. ولم يكن اختيار بعض العبارات لتكون عنواناً على كتب كبيرة لدى كل من «ابن تيمية» و «ابن قيم الجوزية» أمرا عفويا، بل كان أمرا له دلالة واضحة تؤكد صدق ما نذهب إليه، فـ«ابن تيمية» يؤلف كتابه «منهاج السنة النبوية»(١١) ليرد به على المناهج المخالفة لمنهج الإسلام كما يراه هو، وهو منهج السلف قبله، وإذا كان الغرض الأساسي من تأليف هذا الكتاب هو الرد على «ابن المطهر الحلي الشيعي» فيما جاء في كتابه «منهاج

الكرامة» إلا أن ذلك كان مدخلا للـرد على جميع المناهج المخالفة التي استفادت من الفكـر الوارد شيعيـة كانت أو فلسفيـة أو كلامية اتخذت لها منـاهج جـدلية تخالف منهج القرآن الكريم في وضوحه واستيعابه لكل المدارك الإنسانية.

والأمـر كـذلك في كتـاب «زاد المعـاد»(١٢) لابن قيم الجوزيـة وبعض كتبـه الأخرى، فهو يريد أن يتخذ من هدي الرسول ﷺ بوصفه الرمز النقي لهذا الدين في أسمى صوره منهجاً ينبغي أن تتأسى به الأمة في تفكيرها وسلوكها، في سلمها وحربها، في أفرادهـا وجماعاتها، في عقائدها وتشريعاتها، في علاقـاتها الداخلية وارتباطاتها الخارجية، وباختصار شديد: في كل شيء.

وكأني بهذين الكتـابين ومـا يشـاكلهما في المنهج والتحليل والغـايـة والهدف واختيار العنوان(١٣) يؤكـدان معنى «القصر» الذي يفيد أن ما يحويـانه من منهج هـو الـوحيد الـذي ينبغي أن يعبر عن حقيقـة المنهج الإسـلامي، وأن العقليـة الإسلامية من حقها أن تسعى وتجتهد من خلال هذا المنهج دون سواه.

ولقـد أبلى «ابن تيمية» هنـا بـلاء حسناً حين أثبـت بالتحليل العلمي البـارع المستوعب أنـه لا تناقض بين النص الصحيـح والعقل الصريح في كتابـه الممتاز «درء تعـارض العقل والنقل»(١٤) ليـؤكد أن الإسـلام لا يعادي العقل أبـداً، بل يلزمـه القيام بـالدور المنـاسب في توضيح النص وتبيـانه بعـد فهمه على الـوجه الصحيح في العقائد والتشريعات والأوضـاع الاجتماعية، مع ضرورة فهم الإطار العام لمنهج القرآن الكريم والسنة المطهرة، والإدراك الواضح لاختلاف المجالات التي ينبغي أن يطبق فيهـا هذا المنهج باختـلاف موضـوعاتها، فمجـال العقائد يظل عمل العقل فيـه مرتبطـاً بظاهر النـص الصحيح في ضوء «التنـزيه الإلهي»

الذي يوحي به قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[١٥]. من ثم فإن حمل الألفاظ على ظاهرها ـ التي تتعلق بالصفات الإلهية أو أفعالها ـ يصبح أمراً طبيعياً؛ لأن الظاهر في حق الله ليس كالظاهر في حق غيره من المخلوقات، حتى ولو كانت اللغة المعبرة عن المعاني الإلهية مشتركة في دلالاتها بين «الله» وبين غيره. وما يقال هنا يقال كذلك في النبوات والسمعيات بحسب ما يتطلبه المقام، وفي حدود الضوابط التي وضعها الإسلام.

أما في الجانب العملي الذي يتعلق بضمان أحقية الشريعة الإسلامية في أن تظل قابضة على حركة الحياة والمجتمع، فقد رأينا «ابن تيمية» يؤكد ضرورة الاجتهاد بشروطه المعروفة، وقد كان ذا حس مرهف بمعرفة الأحكام الشرعية التي ينبغي أن تحكم حركة الأمة مع المراعاة التامة لمقاصد الشريعة وأهدافها؛ لذا رأيناه صاحب اجتهادات مبتكرة في هذا المجال ذات أثر إيجابي بالغ في الفقه الإسلامي منذ عصره وحتى يوم الناس هذا[١٦].

ونحسب أن القرن التاسع الهجري الذي ظهر فيه «الإمام السيوطي»[١٧] قد استفاد كثيراً من حركة التجديد والإحياء التي قام بها «ابن تيمية» و «ابن قيم الجوزية»، وأن العامل المشترك بين القرنين الثامن والتاسع هو إحياء الروح الإسلامية التي يعد الحفاظ على التراث من أهم مظاهرها، ومن بين أشكال هذا الإحياء، بل أهم أشكاله الانكفاء على الموروث في مواجهة كل فكر مستورد ليس له أساس في البيئة الإسلامية، وهذا هو الذي حمل «السيوطي» على إيثار منهج الجمع والتدوين بديلاً من منهج النقد والتمحيص، كما جعل موقفه من العلوم الحكمية والعقلية عموماً موقف الرافض كما أسلفنا، وكما سنولي هذه القضية شيئاً أكثر من البيان في موضعه من هذا البحث.

ثانياً: التكوين النفسي والفكري:

يظهر من قراءة تـراث «السيوطي» أن الرجل كان يحس أنـه من أهل الاجتهاد المطلق، وأنه بلغ من العلم درجة تؤهله لذلك[١٨]، وهذه مسألة تتصل بعوامل نفسيـة أكثـر من اتصالها بـالحقيقـة والـواقع، ويبـدو أن الذي حملـه على هـذا الإحساس هـو ذلك الدور الذي اضطلع به في حفظ التراث وتنقيتـه من شوائب الفكر الـوارد والدخيل في نظـره، وبخاصـة في مجال العلوم المتصلـة بفهم القرآن الكريم كـالحديث واللغة[١٩]، ثم إحـاطته بـالتراث المحافظ الـذي كان نتـاجاً لجهـد السابقين من مفكـري الإسلام في كل العصـور قبله، ذلك الاتجاه الـذي يـؤكد أصـالـة الفكـر الإسلامـي المرتبط بالفهم الحقيقـي للقرآن والسنـــة - كما أسلفنا - الـرافض لأي فكر لم ينبثق من دائرة الإسلام، وقـد كانت بعض أعمال «السيوطي» مظهراً لهذا الموقـف، فكتابه «**صـون المنطق والكـلام عن فني المنطق والكلام**»[٢٠] جاء في معظمه تلخيصـاً لموقف السابقين من هذين العلمين، **ذلك الموقف الذي يرى أن كمال الدين وتمام النعمة بهذا الكمال بما جاء في القرآن والسنة يغنيان عن كل تطلع إلى أنماط الفكـر الأخرى**، وقد تأكدت لديـه تلك القاعدة التي تعـامل بها كل من على شـاكلتـه من أصحـاب الاتجاه السلفي، وهي التي تقول: «إن كـان ما عنـد الآخرين خيراً فعنـدنا ما هـو خير منه - وهـو الكتاب والسنة - و إن كان شرا فقد كفانا الله إياه».

صحيح أن الإسلام دين عـالمي، وأن طبيعته هـذه تؤهله لأن يتعـامل مع كل أنواع الفكـر، ولكن تعامله معهـا ينبغي أن يكون في إطار إحقـاق الحق و إبطال الباطل، وليس معناه أبداً التنازل عن أيـة حقيقة من حقائقه لأنه دين الحق، مما ينعكس على شخصية الأمة في وجودها وبقائها، وتميزها. وبهذا يصير الإسلام - وهذا أمر طبيعي - معياراً يحكم في ضـوئه على كل أنواع الفكر الأخرى، ويظهر

هذا الاتجاه في مقابلة الاتجاه الآخر الـذي يعكس الأمر فيجعل من العلوم الواردة أساسـاً يفسر الإسلام في ضوئه، وهو الـذي تعامل به كثير من فلاسفـة الإسلام التقليديين.

وأحسب أن هـذا موقف يمكـن أن يوجـد في كل أمـة وفي كل حضارة، ومـا النزعات السلفيـة في كل الحضارات إلا تأكيد واقعي لهذا الإمكان، وأسـاسها ما يتصل بنفسيات الشعـوب، وظهور نزعات التميـز والخصائص التي تتصف بها كل أمـة عن سواهـا، وبخاصة في حـدود ما يتصل بعـوامل التكويـن والتنشئة والبيئة، وهـو القدر الـذي يحفظ على كل أمة هويتهـا قسيما للعوامل الإنسـانية المشتركة التي تتصل بـالإنسان من حيث هو بعيداً عن مكـوناته وبيئته وزمـانه، وكـذلك ما يتصل بـالعلـوم المادية فهـي ذات قوانين كليـة لا تـرتبط بزمـان ولا مكان، و إذا حدث فيها ما يخالف ذلك فيكون راجعاً إلى التوجيه والتطبيق.

و إذا كـان هـذا أمراً يقـره الـواقع، فإن التشكيل النفسي والعقلي لمثل «الإمـام السيوطي» هو الذي يملي عليه موقفه من علوم غذيت بها بيئتنا، وهي في الأصل غريبة عنهـا، أو على أقل تقدير قد بعـدت بمن آمن بها عن المنهج الإسلامي في صورته النقية المشرقة كما يتمثلها أصحاب النزعة المحافظة.

ليس ثمـة غرابـة حين نرى مفكراً معـاصراً للسيوطي ولكنـه أسبق منـه بعدة عقود، وهو «**ابن الوزير الصنعاني**» يؤلف كتابـاً عنوانه «**ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**»، كما يؤلف **السيوطي** نفسه كتاباً أطلق عليه «**القول المشرق في الرد على أهل المنطق**»، ويظهر أنه هو نفسه كتاب «صون المنطق» الذي أشرنا إليه آنفاً أو مجموعة من النقول والتلخيصات في هذا الباب كانت صورتها النهائية هي هذا الكتـاب؛ لأن في هذا إرضاء لعوامل نفسية داخليـة لا يمكن الانفكاك منها أو تجاوزها، وهذا موجود في كل بيئة كما ذكرنا.

ثالثاً: الغاية التي حددها «السيوطي» لنفسه:

يظهر من خـلال دراسة ما خلفـه «السيوطي» من آثار أن الـرجل كان يسعى بكل جهده إلى إحياء مـا اندرس من علوم الإسلام وروحه العامـة، وقد صدرت منه بعض العبارات التي يبين منها أنه مجدد القـرن التاسع الهجري بتجديد الروح الإسلامية (٢١)، وليس الاستظهـار بآراء السـابقين من محافظي الأمـة، والسعي الدءوب لإنقاذ التراث بتدوينه وتلخيصه إلا تأكيداً لهذه الغاية، وهي غاية نبيلة ما في ذلك شك إذا سلمت من المآخـذ، ذلكم لأن الانكفاء على الموروث وحده دون سواه فيـه من الإيجابية قدر كبير، إذا كانـت الأمة بمعزل عن سواهـا لطبيعة فيها، وقـد يكون هذا لفترة ما، وإذا تـوفرت الضمانات الصحيحـة للتعامل مع الفكـر الـوارد، كما أن فيـه من السلبيـات قـدراً كبيراً كـذلك إذا لم تتـوفـر هـذه الضمانات، ومـا يقال هنـا يقال عن الموقف المقابل، وهـو موقف القـابل الذي يتعامل مع التراث الوارد على أنه صحيح في جملته متى تبين له صحة بعضه.

لقد كـان حجة الإسـلام الغزالي على درجـة عالية من الفطنـة حين كشف عن الآفة التي تتولد لدى التعامل مـع التراث الوارد أو مع أي فكر بصفة عامة، سواء أكان ذلك في حق القـابل أم في حق الرادِّ، فأمـا الآفة التي تكـون في حق القابل فمصدرها عدم التدقيق في كل فكـر ينظر فيه، فإذا ظهر الحق في بعض عناصره كما هو الحال في العلوم الطبيعية والرياضية الموضوعية في التراث اليوناني مثلاً فإن هذا قد يغري ضعاف العقول فيحسن الظن بكل ما خلفه أصحاب هذا الفكر، ويعمم حكمه - حينئذ - ليقرر أن جميع تراثهم كذلك.

وقـد يكون في الجوانـب الأخرى التي لم يطلع عليهـا الشيء الكثير ممـا يخالف الحق فيكون التعميم حينئذ في غير محله، وقد كان هذا واضحاً لدى الدوائر التي قبلت الفكر اليونـاني كله دون انتقاء، وهو نفسه موقف الـذين ينادون اليوم بأن

الحضارة الغربية كل لا يتجزأ ينبغي أن تؤخذ بكل عناصرها، ما صح منها وما لم يصح، ما يحب منهــا وما يكره[٢٢]، وأما الآفـة التي تكون في حق الـرادّ، فتبنى على أمر عرضي لا جوهري هو عقيدة من صدر منه القول بغض النظر عن القول في ذاتـه إن كان حقًّـا أو باطـلاً، وكأن موقف هـؤلاء أشبه مـا يكون بمن يعـاف الشرب من محجمة الحجـام، وليس ذلك راجعاً إلى عدم صـلاحية الماء للشرب، إن هؤلاء كمن يعـرفون الحق بالرجال، لا كمـن يعرفون الرجـال بالحق، كما قرره الإمام علي ــ رضي الله عنه ـ حين قال: «لا تعـرف الحق بالرجـال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله»[٢٣].

والحق أن مـا أشار إليـه الغـزالي إنما يعبر عن موقـف الإسلام الحقيقي الـذي يتعامل به مع أية حضارة فهو لا يغلق المنافذ دون الاستفادة من أية تجربة إنسانية ترقى بها الأمة، بشرط ألا تكون على حساب أية قيمة من قيمه، وأحسب أن هذا الشرط هو بمثابة المصفاة التي تظهـر كل شوائب الفكر الآخر حتى لا تعكر على نقاء الإسلام وصفائه.

والأمر مع «السيوطي» على وجه أخص يمكن أن ينظر إليه من خلال ما عاناه الإسـلام من أعدائه خـلال عصور النـزال المسلح الذي كـان تنفيساً عن عـداء تقليـدي بين الغــرب المسيحي والشرق الإسـلامي بعـد أن انتــزع الإسـلام من المسيحية السيطـرة على ربوع أكثـر بلاد العالم حين بلغت الفتـوحات الإسـلامية مداها، وأنزلت الإمبراطورية الرومانية المسيحية عن عرشها[٢٤].

إن الغـاية التي جعلهـا السيوطي مطمح آمـالـه - وهي إحياء الإسـلام تراثـاً وروحاً - إنما تذكيها أسباب نفسية وجدانية أكثر من الأسباب الفكرية الحضارية بالمعنى المعـروف اليوم، لا سيما وقد لاح له أن منطلق الحضـارة الغربية في عصر النهضة ومطالع العصور الحديثة - وهو تقـريباً العصر الذي ظهر فيه - إنما كان

تأكيداً لما نـذهب إليه، وإن كانت تلـك الحضارة قد استفـادت من الإسلام من ناحية المنهج إلى حد كبير كما شهد بذلك المنصفون من الغربيين.

من الطبيعي إذن أن يكون التجديد الذي يتغيـاه «السيوطي» راجعاً أساساً إلى تخليص التراث من أي فكر غير إسـلامي على الصورة التي انسابت في وجـدانه، ويصبح مصطلح «علـوم الأوائل» أوسع ممـا كـان عليـه من قبل، إذ يشمل مع أنماط التراث اليـوناني ومـا في حكمـه من علوم وثقـافـات الأمم الأخـرى كالهنـد والفرس ـ العلـوم التي نمت في البيئة الإسلامية تحت تأثير أصـول أجنبية، والتي غلبت عليهـا الصناعـة والتكلف. وكان علـم الكلام بـالمعنى الاصطلاحي هـو أظهر تلك العلوم. بل يمكن القول بـأن بقية العلوم النظـرية التي لـوحظ عليها التأثر بأنماط الفكـر الفلسفي كعلمي النحو والمعاني قـد وضعت في دائرة العلوم المستكرهـة من وجهة نظر أصحاب الاتجاه السلفي، إذ إنها تـورث دارسيها كبراً واستعلاء. وقد ذكر «**ابن فرحون**» في «**الديباج المذهب**» عن **عبد الله بـن التبان المالكي المشهور** (ت ٣٧١هـ) قوله «خذ من النحو فدع، وخذ من الشعر فأقل، وخـذ من العلم فأكثـر، فما أكثـر أحد مـن النحو إلا حمقـه، ولا من الشعـر إلا أرذله، ولا من العلـم إلا شرفه»[٢٥]. ومن الثابت أن البـلاغة العربية قـد تأثرت إلى حد كبير بالفكـر الفلسفي، وبخاصة في باب المعاني، وقـد أكد هذا البحثُ الممتاز الذي أخرجه المرحوم الشيخ أمين الخولي تحت عنوان «**البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها**»[٢٦].

والطريق الأمثل إلى هـذه الغاية هـو تأكيد أحقيـة العلوم الإسلاميـة الأصيلة لتكون الزاد الذي ينبغي أن تغذى عليـه الأمة لتحفظ عليها وجودها الصحيح، في مـواجهة العلـوم التي لا تحمل هذا الطـابع[٢٧]، ثم من نـاحية أخـرى يقرر السيـوطي - وهـذا حق - ويشـاركـه في ذلك كل أصحـاب الاتجاه المحـافظ أن

الإسلام دين عملي تطبيقي[٢٨]. وأن الجانب النظري فيه محتوى في المبادئ والأسس التي جاء بها القرآن الكريم وبينتها السنة الصحيحة وما تفرع عنهما من علوم مرتبطة بهما أشد الارتباط، وأن الإيغال في الأمور النظرية التي لا يترتب عليها عمل إنما يكون مجلبة للشقاق والخلاف، لا سيما إذا لم تلاحظ الحدود والضوابط الضامنة لسلامة الأمة ووحدتها.

إن العلم الذي لا ينفع قد استعاذ بالله منه الرسولُ ﷺ في دعائه «أعوذ بالله من دعاء لا يسمع، وقلب لا يخشع، وعلم لا ينفع»[٢٩]، وأما الذي طلبه بصيغة إيجابية في قوله: «اللهم إني أسألك علماً نافعاً وعملاً متقبلاً ورزقاً طيباً»[٣٠]، فهو الذي يؤكده الاتجاه السلفي مظهراً لبقاء الأمة على طريقها الصحيح، وإن ضلت عنه فلا مناص إلى عودتها إليه إلا بالعودة إلى ما يقيم حياتها وهو «العلم بحقائق الدين الذي يحمل صاحبه على العمل الصالح»، ولقد عبر عن هذه الحقيقة شعرا من قال:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلم ما جاء فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين

وهذه الدائرة التي حددتها هذه الأبيات المعبرة عن مذهب أهل السنة والجماعة في نظرتهم إلى العلوم تركز على ما ينبغي أن يكون عليه سعي العلماء في اشتغالهم بالتحصيل، وتنفي في الوقت نفسه أي اهتمام بأي علم نظري يتجاوز تلك العلوم: القرآن والحديث والفقه فيهما المستمد من حقائقهما.

وهي نظرة فيها من الحرص على مقومات الأمة بقدر ما فيها من الضيق بأي علم آخر قد يكون سبباً في التأثير السلبي على تلك العلوم، ثم على واقع الحياة الإسلامية من حيث ترابطها ووحدتها، غير أنها في الوقت نفسه لم تغلق الباب دون العلوم الأخرى التي لا تستغني عنها الحياة الإسلامية حتى ولو كانت من

وضع الآخرين، فالحساب والفلك[٣١] مثلاً لهما ارتباط وثيق بالشرع، فالأول منهما يفيد في فهم علم الفرائض (المواريث)، والثاني في تحديد مطالع الأهلة وبداية الأشهر التي يترتب عليها أحكام شرعية كالصيام والحج... إلخ. من ثم كانت هذه العلوم ضرورية في البيئة الإسلامية، يقاس عليها علوم الطب والصيدلة، بل جميع العلوم العملية التي تتوقف عليها الحياة في رقيها وتطورها بشرط ألا تتناول شيئاً يخالف ما جاء به الدين الحنيف.

تلك هي الغاية وذلك هو المنهج في الجانب النظري كما استخلصناه عند تحليلنا للعوامل الثلاثة التي ذكرناها. والآن سنرى بالتحليل كيف طبق «السيوطي» هذه العوامل على موقفه من العلوم العقلية، وبخاصة العاملان: الثاني والثالث.

موقف السيوطي من المنطق:

هذا العلم أرسطي البناء عالمي المكونات ارتبط بالفلسفة وعلومها بوصفه مدخلاً إليها أو جزءاً منها، وادعي أنه ميزان العقل ومعيار العلم، كان في مقدمة العلوم الحكمية التي ترجمت إلى اللغة العربية، وقفت منه العقلية الإسلامية مواقف متباينة ما بين معظم له مقدر لدوره في عصمة الذهن وحفظه عند التفكير من الخطأ والزلل، كما يمكّن فهمه من دقة الحكم على فكر الآخرين[٣٢]، إلى مقلل من قيمته في هذا الميدان مظهر أنه لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به الغبي[٣٣]، إلى قائل بكفاية علوم اللغة عنه من حيث دقتها في الدلالة على معانيها مبرراً ذلك بأن البارزين من علماء العربية والمسلمين لم يتوقف نبوغهم على معرفة هذا العلم[٣٤]، إلى نوع آخر من الحكم عليه من ناحية الشرع بأنه من العلوم المحرمة في الملة لأنه مدخل إلى الفلسفة، وهي كفر لأنها أم السفه والمدخل إليها كفر مثلها[٣٥]، وأخيراً إلى ناقد له بطريقة علمية

مبيناً أن مبناه على أمور اصطلاحية لا على مبادئ عقلية مقررة [٣٦]، ولعل هذا هو الموقف العلمي الوحيد لدى الرافضين لمنطق أرسطو، وقد كان «ابن تيمية» خير ممثل لهذا الاتجاه، وإن كان قد استفاد كثيراً من السابقين من أصوليين ومتكلمين، وكان **أبو البركات البغدادي** صاحب كتاب «**المعتبر**» أكثر من استمد منه «ابن تيمية» نقده منطقَ أرسطو في كتابيه المعروفين **نقض المنطق**، **والرد على المنطقيين**.

والحق أن ابن تيمية في هذا المقام لم يقف عند مجرد البيان لما في المنطق الأرسطي من خلل، بل قدم لنا تصوراً واضحاً للمنطق البديل الذي يمكن أن تتعامل به الأمة ليكون معبراً عن منهجها في التفكير، مظهراً أن المنطق الأرسطي مرتبط أشد الارتباط بالميتافيزيقا اليونانية، وهي في جملتها تقوم على تصورات وثنية تخالف في منطلقاتها وأهدافها المبادئ الإسلامية.

ويظهر أن موقف «ابن تيمية» من المنطق الأرسطي كان أقرب المواقف إلى عاطفة «السيوطي» الجياشة التي كانت تنطوي على قدر بالغ من الكراهية لكل علم يشتم منه ولو من بعيد النيل من الإسلام فضلاً عن أن يكون علماً معبراً عن روح حضارة تخالف في أساسها الحضارة الإسلامية كعلم المنطق لذا رأيناه يُعَنِّي نفسه بتلخيص كتابي شيخ الإسلام في هذا العلم تلخيصاً دقيقاً يظهر منه فهم الرجل لقضاياه، كما يبين منه كذلك إرادته إيقاظ الشعور العام للنفور من هذا العلم وكل ما ماثله من العلوم الأخرى التي ليست وليدة البيئة الإسلامية، وما استظهاره بأقوال السابقين بالإضافة إلى موقفه هذا إلا تأكيد لما أقول، **وقد توج هذا الموقف بإقراره فتوى «ابن الصلاح» المعروفة بتحريم الاشتغال بالمنطق تعليماً وتعلماً** [٣٧]، **ولا ننتظر منه جديدا في اتخاذ هذا الموقف أكثر من شعوره بإجماع من يثق بدينهم - وابن الصلاح على رأسهم - بأن هذا العلم يمس عقائد**

الدين، من ثم يكون محرماً، ضارباً صفحاً عن الأحكام المقابلة التي تقرر ضرورة تعلمه، لأنها صادرة عن أناس متهمين في دينهم[٣٨]، في نظر أصحاب الاتجاه السلفي المحافظ، وهم الذين يعتد برأيهم كما يرى «السيوطي».

وإذا صح أن «السيوطي» قد نبغ في المنطق، كما صرح هو بأنه لم يبزه فيه إلا شيخه «الكافيجي»، ولأنه شرط لبلوغ درجة الاجتهاد التي كان يقول بها[٣٩]، فهل يمكن أن نوفق بين نبوغه وبين دعوته إلى تحريمه؟ الواقع أن هذه المعادلة من الصعوبة بحيث لا يمكن حلها إلا إذا قلنا بأن دعواه النبوغ فيه كان يشوبها نوع من المبالغة، وهذا أقرب الاحتمالات إلى حل هذه القضية، وهو أولى بالقبول من القول بأنه نبغ فيه دراسة وفهماً غير أنه قد لاح له عدم جدواه من الناحية العملية والتطبيقية، بل تأثيره السلبي على ثقافته أمر محتمل، أو على الأقل على حسن الظن فيه على اعتباره أحد رموز الإسلام الذين عليهم الدور الأكبر في إذكاء روح العمل والكفاح ضد الكسل والخمول الذي ساد الروح الإسلامية في العصور التي جاءت بعد أن أخذ نجم الحضارة الإسلامية يميل نحو الغروب، وهي عملية تجديد شباب الأمة التي ألمحنا إليها من قبل كما وجهنا إليها الحديث الشريف، وتحدثنا كتب التاريخ الموثقة أن القاعدة العريضة من جماهير الأمة كانت تنسب كل من يدرس المنطق بخاصة وعلوم الأوائل بصفة عامة إلى الرقة في الدين أو الزندقة[٤٠].

والتحقيق العلمي ينتهي بالباحث إلى أن «الإمام السيوطي» قد اعتمد في رفضه المنطق على أمرين واضحين:

الأول: فتوى ابن الصلاح بتحريم هذا العلم وكذا تحريم الفلسفة.

الثاني: إيمانه الكامل بأقوال العلماء قبله الذين كان لهم من هذا العلم موقف سلبي مع التعليلات المتعددة لموقفهم هذا التي يمكن أن تتبلور جميعها في

الخشيـة على تراث الأمـة من أن تـؤثر عليـه العلـوم الواردة وعلى رأسهـا المنطق، وللعلـة نفسهـا أيضاً التـي ذكرنـاهـا من قبل وهي التي يبين منهـا أن في العلـوم الإسلامية غناء عن أي تراث آخر، لأن فيها الخير كله.. إلخ.

ولنـا أن نقف مع كل واحد من هـذين الأمـرين وقفات تحليليـة، ثم بعدهـا نحكم على الموقف برمته سواء أكان مع «السيوطي» أم مع غيره ممن شاركهم هذا الاتجاه.

فتوى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق[٤١]:

لا ينكر منصف مـا لشخصية هذا العـالم التقي الورع «ابن الصـلاح» من أثر إيجابي في العلوم الإسـلامية في القرن السـابع الهجري (ت ٦٤٣هـ) وبخـاصة في علوم الحديث، وأنه كان من أصحاب الموقف المتميـز بحرصه الشديد على تراث الأمـة الأصيل الـذين ظهـروا على امتداد التـاريخ الإسـلامي، والـذين شغلـوا أنفسهم وعقولهم بالبحث في ميـدان العلوم الإسلامية النقية الأسـاسية، والذين لاح لهم على سبيل اليقين أن العلـوم المستوردة داخلـة تحت المستحدث في البيئـة الإسلامية، هذا كله محل تقـدير واحترام من هؤلاء، ومنهم ابن الصلاح، ولكن الـذي نرجحـه أن التعـامل مع الفكر ينبغي أن يأخـذ اتجاهـاً آخر غير الفتـوى الشرعية، ولأنـه من جانب آخر قـد يكون الحكم على المنطق ومـا في حكمه من العلوم الأخـرى بأن من يعمل بها يغدو كـافراً غير مطابق للـواقع والحقيقة، لأن مسألة الكفـر هذه ليست أمـراً ظاهريـا يملك الحاكم فيها أدلـة واضحة، ومن المعلوم أن الاشتغـال بأي علم لا يكون إلا عندما يغلب على ظن المشتغل بـه أنه علم مفيـد، ولا يمكن في نظـر العقل والشرع أن نسـوي بين من يشتغل بهذه العلوم، وبين من ينكر ما علم من الدين بالضرورة، ثم ماذا يقول أصحاب هذا الاتجاه فيما قام بـه فريق من النـابهين في أمتنا على مـر التاريخ من جهـد بارز في

نقض الاتجاهات الفكرية التي كانت تعادي الإسلام، وتتغيا النيل منه بمنهج اتخذ من المنطق سلاحاً له لأن الأعداء كانوا كذلك؟ (٤٢) ثم من ناحية أخرى: لو فرضنا أن المنطق الأرسطي مرتبط أشد الارتباط بالفكر الفلسفي اليوناني الذي يغلب عليه الطابع الوثني، فهل كانت تطبيقاته في البيئة الإسلامية كذلك؟ وهل كانت هذه التطبيقات بدرجة واحدة بين أصحاب القلوب المطمئنة من مفكرينا - على مر التاريخ أيضاً - وبين نفر لم يحسن إسلامهم؟ أعتقد أن الإجابة هنا تكون بالنفي القاطع.

من ثم نرى أن التجربة الممتازة للتعامل مع أي فكر ينبغي أن تنصب على تحليله تحليلاً علميا، ثم الحكم عليه من حيث الصواب والخطأ بالمعايير العقلية المقررة، وهذا ما فعله مفكر الإسلام العظيم «ابن تيمية» مع «المنطق»، بل مع كل فكر يخالف طبيعة الفكر الإسلامي الأصيل المنبثق من الكتاب والسنة، لذا رأينا في تراثه سلسلة من الكتب التي أخذت طابع الرد والنقض لكل ما قاله المخالفون سواء أكانوا من خارج البيئة الإسلامية أم من داخلها، كالرد على المنطقيين في كتابه الممتاز الذي أخذ هذا العنوان، ومثل كتابه «**بغية المرتاد**» في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية، وكتابه «**منهاج السنة النبوية**» الذي رد فيه على «**ابن المطهر الحلي**» ثم على بقية الفرق المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة، سلف هذه الأمة.. إلخ.

وإذ تقرر هذا فإن متابعة «السيوطي» «ابنَ الصلاح» في فتواه هذه إنما تكون من قبيل المواقف النفسية، وليست من قبيل المواقف العلمية، ولا شك في أن هذا الجانب كان يمثل عند «السيوطي» موقفاً مهمًّا، دلت عليه العبارة التي جاءت فيها ذكره من أن الله سبحانه وتعالى ألقى كراهية هذا العلم في نفسه، وعوضه منه علم الحديث، وهو الموقف نفسه الذي كان عليه «ابن الصلاح»

حين أراد أن يطلب العلوم العقلية في أول عهده بالطلب على يد عالم عصره فيها، وهو «**كمال بن يونس الموصلي**» الذي قال عنه «**ابن خلكان**» إنه كان بجانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها عارفاً بالتوراة والإنجيل حتى كان اليهود والنصارى يتلقون عنه تفسير كتبهم، غير أن «الموصلي» لم يلحظ على «ابن الصلاح» استعداده للعلوم العقلية وعلى رأسها المنطق، فقال له: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن» فقال له ابن الصلاح: «ولم ذلك؟»، فقال له: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد»(٤٣)، وقد يكون في هذا التعليل عدم المصارحة بالحقيقة حيث كانت عادة القدماء من علمائنا أن يكون لكل منهم مدرسة تتابع مسيرته من النجباء الذين يلوح لأساتذتهم قدرتهم على إتقان فنونهم التي يشتغلون بها، ويرشح لهذا أن عبارة موحية بهذا الفهم قد جاءت على لسان «الموصلي» وهي من تمام الكلام الذي قاله وهي قوله: «ولا يحصل لك شيء من هذا الفن» أي: لا قبل لك به، إذ إن استعدادك للعلوم الشرعية هو الأساس الذي يحملك على أن تسعى إليها من خلاله.

دفاع «السيوطي» عن هذه الفتوى:

دافع «السيوطي» عن هذه الفتوى دفاعاً حارا حيث قرر أن جماعة ممن عنوا أنفسهم بدراسة المنطق اجتمعوا معه لمناقشته فيها، وقالوا له: «إن تعليل (ابن الصلاح) تحريم المنطق قائم على النفي حيث قرر أن الاشتغال به ليس مما يبيحه الشارع، وهذه شهادة على نفي فلا تقبل». فرد عليهم قائلا: «لا طريق أهل الشرع سلكتم، ولا طريق أهل المنطق اعتمدتم، أما أهل الشرع فيقولون: إن النفي إذا كان من أهل الاستقراء التام، فإنه يقبل ويعتمد، وقد جرى على ذلك أهل الحديث وأهل الفقه وأهل العربية لغة ونحواً وتصريفاً، وأهل البلاغة معاني

وبياناً وبديعاً، وأهل العروض في مسائل يطول سردها.

وأما أهل المنطق فإنهم يقولون: إن السالبة الكلية تنقض بموجبة جزئية، وهو أن يقال: بل أباحه فلان الصاحبي أو التابعي أو المجتهد فيحصل بذلك نقض كلام «ابن الصلاح» ولا سبيل إلى وجود ذلك عن أحد من المذكورين حتى يلج الجمل في سم الخياط»(٤٤).

ومع تقديرنا لما عليه نفس هذا العالم الممتاز، إلا أن كلامه هنا من قبيل الكلام الجدلي لا البرهاني؛ ذلك لأن عدم اشتغال الصحابة به وكذا التابعين أمر صحيح في ذاته لأن المنطق لم يكن قد ترجم بعد إلى نطاق اللغة العربية(٤٥)، إذن لا يمكن الاحتجاج بهم في هذا المقام، ولو أن المنطق كان موجوداً في عصرهم ولم يشغلوا أنفسهم به بناء على ظهور حرمة الاشتغال به لديهم لكان لاحتجاجه بذلك معنى، ثم إن قوله بأن أحداً بعد جيل الصحابة والتابعين لم يشتغل به ممن تحفظ لهم الأمة قدرهم الديني والعلمي منقوض باشتغال الكثيرين به ممن ظهر لهم نفعه والاستفادة به بعيداً عن تأثيراته السلبية على التراث، وكان الغزالي من أظهر هؤلاء؛ لهذا يتقرر أن دفاع «السيوطي» عن فتوى «ابن الصلاح» دفاع في غير محله، وقد يكون العامل الثاني - وهو إيراده أقوال علماء الأمة الذين أدلوا بدلوهم في هذه المسألة - والذي اتخذ منه مبرراً لموقفه هذا أكثر وأوضح في تأكيد هذا الموقف، وهو ما سنبينه الآن.

ذكر أقوال العلماء السابقين في المنطق:

يذكر «السيوطي» مقدمة في أسباب استجلاب العلوم العقلية من بلاد الروم لا تخلو من طرافة وغيرة في الوقت نفسه، وتكشف عن «الشعوبية» التي كان يتعامل بها «البرامكة» مع الإسلام والمسلمين، لقد قال نقلاً عن الشيخ نصر المقدسي (المتوفى ٤٩٠هـ) بطريق الإسناد عن أبي محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه

المالكي يقـول: رحم الله بني أميـة، لم يكن فيهم خليفـة قط ابتـدع في الإسـلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم من العرب، فلما زالت الخلافة عنهم ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفـرس وفي قلوب أكثرهم الكفر والبغض للعرب ودولـة الإسلام، فأحـدثوا الحوادث التي كـادت تودي بـه لولا حفظ الله تعالى له غير أنهم ثلموه، وكان أول شيء من ذلك هـو طلب الكتب اليونانية من أرض الروم بـوحي من «يحيى بن خالـد البرمكي» الذي صانـع ملك الروم حتى أخرجها من خزائنها، ودفع بها إليه بعـد أن استشار بطارقته وأهل ثقته، فأشاروا عليه بذلك معللين المسألة - مسألة الاستجابة - بأن هذه الكتب ما دخلت على قوم أصحاب عقيدة سليمـة إلا أفسدت عقائدهم(٤٦)، وهذا منتهى مـا يطمع فيه أعداء الإسلام.

وعلى الرغم من أن هـذه الرواية قـد سيقت في صورة الإسنـاد التاريخي، فإنها جاءت من طرف واحـد، وهي تعبير عن موقف أصحابه، وهـذا ما يجعلها غير مقبولـة تماماً مـن هذه النـاحية، إلا أنها في الوقـت نفسه تـرينا إلى أي حـد كان المحافظون مـن أئمتنا تتملكهم الشكوك حين يتعاملون مـع تراث وارد خشية أن يؤثر على عقيدة الأمة كما سبق أن ذكرنا.

ثم يمضي «السيوطي» في إبراز كلام السابقين عن مسألة تعريب العلوم ليرينا أنها تمت على يد أناس أقل ما يمكن أن يقـال في حقهم أنهم كانوا غير مأمونين، لأن الـذين قـاموا بهذه العمليـة إمـا من النصـارى، وهم الذين عـربـوا الكتب اليونانيـة، وإما من المجوس وهم الذين عربوا الكتب الفـارسية، وهؤلاء وأولئك لهم من الإسلام موقف معروف(٤٧).

ثم يـذكـر - أخـذاً عن ابن تيميـــة - أن أول من مـزج علم المنطق بـالعلـوم الإسلامية هو حجـة الإسلام أبو حامد الغزالي مخالفاً بذلك طـريقة النظار قبله،

وأما ابتداء فشوه في المتأخرين فيرجع ذلك - كما يقول ابن كثير في البداية والنهاية - إلى نصير الدين الطوسي الذي كان موالياً للتتار، فعمل على تشجيع العلوم الفلسفية بإغداقه على المشتغلين بها في الوقت الذي ضيق فيه على المشتغلين بالعلوم الإسلامية، وأصبحت الحياة العامة آنذاك في بغداد تطرب لكل ما هو جديد وتضيق بكل ما هو موروث.

ويظهر أن تعبئة الشعور الديني العام في نظر «السيوطي» ضد علوم الأوائل وعلى رأسها المنطق لن تؤتي ثمارها إلا بالاستناد إلى مواقف أخرى تؤكد ما آمن به نحو فتوى «ابن الصلاح»؛ لذا رأيناه يورد نصا منسوباً إلى الإمام الشافعي - رضي الله عنه - يقرر فيه أن الناس ما جهلوا ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو. ثم يحلل هذا النص بما يفيد أن اتخاذ المنطق طريقاً ومنهجاً في العلوم الشرعية يؤدي إلى الخطأ(٤٨)، ويستشهد على صحة ذلك بما كان يقع بين شيخه «الكافيجي» وبين فقهاء الحنفية من تنازع واختلاف في الفتاوى الفقهية، لأنه كان يخرجها على سنن المنطق، وهم يخرجونها على سنن الفقه.

هذا هو باختصار موقف إمامنا «السيوطي» من المنطق، ومنه يظهر أن الرجل كان مبالغاً حين قال إنه يعرفه حق المعرفة لأنه شرط للاجتهاد الذي كان يدعيه، كما يظهر أيضاً أن إيثار الحكم الشرعي عليه على الجانب التحليلي العلمي كان موقفه، وهو موقف متصل بالجانب النفسي لا بالجانب العقلي كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

غير أن الإنصاف يقتضينا أن نبين أن تلخيص «السيوطي» لكتاب «ابن تيمية» في المنطق إنما يدل من غير شك على أنه كان فاهماً لأصوله وقواعده غير أن الجانب النفسي الذي أشرنا إليه جعله يغلب جانب كراهيته على جانب

الاشتغال بـه وتطبيق قواعده في الواقـع العملي للسبب نفسه الذي ذكرنـاه آنفاً، ولكن الـذي نجـزم بـه أن مسـالك النقـد لهذا العلم لـدى «ابن تيميـة» كـانت واضحة معروفة، وقد اقتنع بها «السيوطي» اقتناعاً ظهر منه وكأنه لم يترك له شيئاً يقوله فيه بعد الذي قاله.

وعلى أية حال فإن هذا الموقف لازم حين يستشعـر بعض طلائع الأمة في حال ركودهـا أن ذلك راجع إلى ما يتسرب إلى عقولها من العلوم الـدخيلة التي لا تمت بأية صلة إلى تـراثها، بل إن العكس هو الصحيح في نظرهم كما تـدل عليه عبارة الإمام الشـافعي إذا صحت نسبتها إليه، وكأن هذا الموقف يـريد أن يحدد النقي من الزائف والصحيح مـن الخطأ، والحق من الباطل، فيما ينبغي أن تتعـامل به الأمة حتى تظل محتفظة بـذاتيتها وشخصيتها، وهو شعـور كان يسري في نفوس الأتقياء الـورعين من العلماء، كما كان تعبيراً عن الشعـور الإسلامي العـام لدى جماهير الأمـة(٤٩)، وأمـا أولئك الـذين حسن تـراث الأوائل في نظـرهم فـآثـروا التعامل معه على حساب الموروث فهم أولئك المترفون في كـل عصر ومصر الذين تمتلئ نفوسهم حبًّـا لكل مستحدث حتى ولـو كان ذلك على حساب تـراث الأمة وأصالتهـا، والشواهـد والأدلة على ذلك كثيرة في عصر «السيـوطي» وما قبلـه وما بعده(٥٠)، بل في كل حضارة وفي كل عصر غالباً.

السيوطي وعلم الكلام:

علـم الكلام على صورته التي أصبح عليهـا لدى المتأخرين يتجاوز في طبيعته أصـول العقيدة في صفـائهـا ونقـائها كما بينهـا القـرآن الكريـم وشرحتها السنـة الصحيحة، واختلاط مبـاحثه بالمباحث الفلسفية جعل دراسته نـوعاً من إظهار المهارات العقليـة أكثر منه علماً لتثبيت العقيدة في نفـوس أتباعها والدفـاع عنها ضد خصـومها، وليس هناك أدنى شك في أن هـذا المعنى قد نبه عليـه منذ زمن

مبكر من عصر الحضارة الإسلامية، فقد رأينا التحذيرات الكثيرة التي جاءت بها بعض الأحاديث التي تهدف إلى عدم الاختلاف في المسائل النظرية حتى لا يؤثر ذلك على القلوب والنفوس، وعدم الابتداع في الدين، مثل ما جاء في قوله ﷺ فيما رواه أبو هريرة حين خرج عليه مع قوم من الصحابة يتنازعون في «القدر» فغضب حتى احمر وجهه: «أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا»(٥١)؛ وكذلك ما أخرجه الشيخان عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن رسول الله ﷺ قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»(٥٢). وما جاء في قول الحق سبحانه وتعالى في حكم من يتبع المتشابه: ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب**﴾(٥٣).

وقد حفظت لنا كتب الفرق كثيراً من المجادلات التي وقعت بين أصحاب المذاهب العقدية المختلفة، وكيف كان الشقاق بين أتباعها حتى وصل إلى درجة صار التكفير هو السلاح المتبادل بينهم، ولم يكن ظهور بعض الكتب التي عالجت قضية التكفير هذه إلا رد فعل للاستخفاف بها مثل كتاب «**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**» لحجة الإسلام «**الغزالي**».

حقًّا لقد سمح القرآن بالجدال، ولكنه لم يمد في حبله خشية أن يؤدي إلى ما حذر الأمة منه، وهو «الفرقة» و «التحزب» في مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين**﴾(٥٤)، وقوله: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا**﴾(٥٥)، وقوله: ﴿**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات**﴾(٥٦).

كل هذا حمل علماء الأمة منذ عصرها المبكر على رفض التجادل فيما ليس تحته

عمل، وإذا كـان علم الكلام بـالمعنى الفني لم يعبأ بهذه التحـذيرات، فإنـه من الطبعي حينئـذ أن يكـون في نظـر هـؤلاء العلماء سبباً في تمزق الأمـة وتصـدع وحدتها، ويغدو في نظرهم تعليل الإيغـال فيه بأن الظروف اقتضت ذلك مظهرا لالتقاء المسلمين بغيرهم من أصحـاب النزعات المعادية لـلإسلام غيرَ صحيح؛ لأن المسألة لم تقف عند الصـورة المعقولة التي تقتضيها الظروف المنـاسبة لذلك، بل كانت الخلافات الداخلية أكثر بكثير من المواجهات الخارجية، وهذه حقيقة يدركهـا كل من طالع كتب المتكلمين، وبخاصة المتأخـرين منهم، وهم الذين اختلطت لديهم مبـاحث علم الكلام بالعلوم الفلسفيـة منذ **فخر الدين الرازي** ومن أتى بعده من المتكلمين، ولا شك في أن «**السيوطي**» قد طالع هذا النوع من التراث، ورأى كيف ترهلت كتب هـذا العلم بسبب التدقيق في مسائل هـامشية لا تمت إلى أصول العقيدة إلا بصلة بعيدة، وهذا هو أحد الأسباب الظاهرة التي أدت إلى توقـف نمو الفكر الإسـلامي، فبدلاً من أن يبحـث لنفسه عن قضـايا جديدة تفيد الأمة في تقدمها وتطـورها، وبخاصة في الأمور العملية رأيناه يصرف جهود العلماء الذين أغرموا به إلى هذه المجادلات التي تتخذ من تولدات الأفكار وإلزامات الخصوم محوراً لها.

ولو قرأنا كتاباً مثل «**مقاصد الطالبين**» **لسعد الدين التفتازاني** (ت ٧٩٣هـ) أو «**المواقـف**» **لعضـد الدين الإيجي** (ت ٧٥٠هـ) لتأكـدنا من أن هذا العلـم تحـول لـدى المتأخـرين إلى مـا أشرنـا إليـه آنفـاً، ولا يـزال لهذين الكتـابين أثـرهما في الدراسات الكلامية حتى يوم الناس هذا.

والانعطاف بهذا العلم نحو المنهج الجدلي الفلسفي مسألـة ظهرت منذ عصر مبكر، فقد ذكر «**الشهرستاني**» عن «**واصل بن عطاء**» (ت ١٣١هـ) ــ وهو رأس المدرسة الاعتـزالية ـ أنـه وأصحابه طالعـوا شيئاً من كتب الفلاسفـة، وأن قولهم

بنفي زيادة الصفات الإلهية على الذات إنما كان بتأثير الفلسفة(٥٧).

من أجل هذا رأينا هؤلاء الغيورين يؤلفون رسائل في ذم الكلام وأهله، وإذا كانت طبيعة «السيوطي» تماثل هؤلاء في كراهيتهم لكل ما يكون سبباً في تفرق وحدة الأمة، فإن من المناسب حينئذ أن يكون كل ما كتبه هؤلاء في الكشف عن الأضرار التي أثمرها الاشتغال بهذا العلم محل تقدير لديه، وإذا كان الرجل يريد أن يبرز لنا أن هذا الموقف ليس خاصا به، بل بكل أثبات وأعلام الإسلام، فإن من المناسب - أيضاً - أن يعنى بتلخيص ما صدر عنهم في هذا المقام. لذا رأيناه يختصر كثيراً من آثار السابقين، وكلها تدور حول ذم علم الكلام ذمًّا يصل به إلى درجة «التحريم».

وإذا كان رأي «السيوطي» في حكم الاشتغال بهذا العلم هكذا، فإنه من السذاجة حينئذ أن يقال إن الرجل هنا ليس له رأي خاص به، بل كان تابعاً لسابقيه، فأي رأي هذا الذي يمكن أن ننتظره من إنسان كره هذا العلم كراهة تحريم؟ ثم من ناحية أخرى: هل كنا ننتظر منه أن يجتهد ليبرز لنا تبريراً جديداً في ذم هذا العلم وبيان أن الاشتغال به على الصورة التي صار عليها ليس مما يرضى عنه ربنا؟ ولو تصورنا أنه فعل ذلك والتقى مع أسلافه السابقين في الغاية، فماذا يجدي جهده في ذلك حينئذ؟ إن الجهد الذي يبذل حين الاختلاف حول الوسائل جهد ضائع ما في ذلك شك متى اتحدت الغاية لدى هؤلاء المختلفين، والرجل قد فهم هذه المسألة، وعلى هذا فمن العبث أن ينتظر منه أكثر مما انتهى إليه منهجه، وهو تلخيص ما كتبه الأسلاف عن هذا العلم.

وأخيراً: أليس الرضا عن رأي سابق - وهو هنا رأي الكثيرين من علماء الأمة - لدى «السيوطي» اللاحق يعد رأيا له كذلك في القضية موضوع البحث؟ بلى، إنه هكذا!!

مبررات ذم هذا العلم:

فيما ذكـرت آنفـاً إشـارات إلى المبررات التـي من أجلهـا ذم السلف «علم الكلام»، ولما كان هذا الأمر على هذا النحو فلا بأس هنا من توضيحه أكثر حتى نعرف إلى أي مدى كان موقف هؤلاء من هذا العلم، وهل كان «السيوطي» حين تأثر بهم في موقفهم هذا على حق أو لا.

ومن المهم هنا أن نشير إلى الفرق الـواضح بين «الإيمان» و «المعرفة» من حيث «المحل» و «المنهج» حتى يظهر لنا أن الخلط بينهما يكون على حساب كل منهما، فأمـا من حيث طبيعـة «الإيمان» فهـو إدراك لا شعـوري لموضـوعــه، ومحلـه «القلب»، والوسيلة إليه خلو «القلب» من الصـوارف الغريبة، التي تعكر صفو «الفطرة»، وهنـا يتأكـد أن الإيمان قضية «فطريـة» من حيث الأسـاس تؤكـدها الأدلة المكتسبة متى كان العقل الذي نظم هذه الأدلة صريحاً.

وأما المعـرفة فهي إدراك شعوري مباشر لموضـوعها محلها «العقل»، والـوسيلة إليها الحواس والعقل والإخبار، ونتائجها أقـل وثاقة من نتائج وسيلة «الإيمان»، ويفرق بينهما أيضا أن الإيمان له أثره الـواضح في تحريك «المؤمن» نحو مقتضياته في السلوك الظاهري للإنسان، بينما نرى أن المعرفة ليست كذلك، إذ هي انطباع للمعـارف والعلـوم لـدى العــارفين، وإذا تجاوزت هـذا الموقف «الـذهني» إلى السلوك والتطبيق فيكون ذلك النزوع من عمل الإرادة لا من أعمال العقل(٥٨).

وإنما أثيرت هـذه المسألـة لبيان أن «أصـول الإيمان» التي ينبغي أن يستقـر بها القلب شيء، والمعـرفة شيء آخـر، وبنـاء على ذلك **فإن علم الكلام الـذي عني كثيرا بمسائل معرفيـة لدى كثير من ممثليه التقليديين، صـار الإيغال فيه يسير في خط معـاكس تماماً للمنهج الـذي يصل بصاحبـه إلى «الإيمان» الصادق، وهـو**

الـذي جاء بـه القـرآن الكـريم حيث غطى به جميـع المدارك الإنسانيـة ليستنطق مكنون «الفطرة».

وحسب الـدارس أن يعقد مـوازنـة سريعة بين بعض الآيـات التي سيقت في معرض الدلالة على خالق هذا الكون المؤثر في جميع أجزائه، وبين المقدمات التي ذكرهـا «علماء الكلام» للقضية نفسها، إنـه سينتهي إلى الإدراك المباشر للتكلف الواضح لمنهج هذا العلم، فـالحق تبارك وتعالى يقول: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون. أم خلقـوا السموات والأرض بل لا يوقنون. أم عنـدهم خزائن ربك أم هم المسيطـرون. أم لهم سلم يستمعـون فيـه فليأت مستمعهم بسلطـان مبين﴾[٥٩].

ويقول: ﴿نحن خلقناكم فلولا تصدقون. أفرأيتم ما تمنون. أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقـون. نحن قـدرنا بينكـم الموت وما نحن بمسبـوقين. على أن نبـدل أمثالكم وننشئكم في مـا لا تعلمون. ولقـد علمتم النشأة الأولى فلولا تـذكرون. أفرأيتم مـا تحرثون. أأنتم تـزرعونه أم نحن الـزارعون. لو نشـاء لجعلناه حطـاما فظلتم تفكهون. إنا لمغـرمون. بل نحن محرومون. أفرأيتـم الماء الذي تشربون. أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون. لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون. أفـرأيتـم النـار التي تـورون. أأنتـم أنشأتم شجـرتها أم نحن المنشئـون. نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين. فسبح باسم ربك العظيم﴾[٦٠].

والمتكلمون يقـولون إن إثبـات «الصانع» إنما يتـوقف على مقـدمات سمـوها بالمطالب السبعة، وهي:

١ - العالم جواهر وأعراض، والأعراض أشياء تزيد على الجواهر.

٢ - العرض لا يقوم بنفسه، بل لا بد له من جوهر يقوم به.

٣ - العرض لا يقبل الانتقال من محل إلى آخر.

٤ - العـرض يظل في محلـه حتى يرد عليـه عـرض آخـر أقوى منـه يضـاده، كالحركة بعد السكون في الجسم.

٥ - العرض لا ينفك عن محله.

٦ - القديم لا ينعدم.

٧ - ليس هناك حوادث لا أول لها إلى غير نهاية.

وقد صرح بعض الكـاتبين في علـم الكلام أنـه بمعرفـة هذه المطـالب السبعة ينجو المسلم من أبواب جهنم السبعة(٦١).

ويمكن أن يقاس على هـذه القضية بقية قضايا العقيـدة، بل إن هناك بعض القضايا التي رأينا فيها تطاولاً صريحاً على منهج القرآن مقيساً بمنهج المتكلمين، ففي الاستدلال على الوحدانية التي جـاء فيها قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ والتي يلحظ فيهـا اشتقاق مـادة الاستـدلال من المشاهـدة والعقل معـاً، وجدنـا من يقول بأن طـريقـة الاستدلال هـذه طريقـة إقناعيـة، وليست بـرهـانيـة، وهـو تعبير مقصـود لم يسق عبثـاً، بل لبيـان أن طـريقـة القـرآن في الاستدلال إنما كـانت كذلك، لأن هذا الكتـاب يخاطب الجمهور لا الخواص، ولا شك في أن هذه نزعـة من التطاول على منهج «الله» تجعل الغيورين من علماء الأمـة، بل جماهيرها على حق حين يحملـون على هـذا العلم والمشتغلين به هـذه الحملة الشعواء، كما أن وصفهم بالرقة في الدين يكون في محله، فضلاً عما يمكن أن يحدثـوه من أثـر سيئ على العقيـدة لـدى من لم تتمكـن من قلـوبهم من البسطاء(٦٢).

لكل هذه الأسباب كان موقف «السيوطي» من علم الكلام، ويتبين لنا حين نطالع كتابه «**صون المنطق**» وكذا شـذرات متفرقة في كتبه الأخـرى أن الرجل أراد

أن يقرر أن هـذا الموقف من هذا العلم ليس موقفاً فـرديا، بل يشاركه فيـه جمهور علماء الأمـة ممن يوثق بعلمهم كما أشرنـا وفي هـذا إيقاظ للـوعي وحفز للعـزائم حتى يعرف المسلمون الطريق الصحيح إلى العلم النافع الذي يسعد به المسلم في دينه ودنياه.

وقد اختـار «السيوطي» مجمـوعة من شخصيـات الإسلام البـارزين ليلخص أقوالهم في هذا العلم أمثـال: الدارمي المحدث المشهور وابن عسـاكر والشافعي وابن قتيبـة والهروي، وفي تلخيصه كتـاب «الهروي في ذم الكـلام» يذكر طبقات العلماء الذين صدرت عنهم أقـوال في كراهية هذا العلم، ويذكـر ما أنشده «ابن المبارك» في المفاضلة بين علوم الأثر وعلم الكلام:

أيها الطـالـب علما ... ايـت حماد بـن زيـد

فخـذ العلـم بحلـم ... ثـم قيـده بقيـد

ودع البـدعـة مـن ... آثـار عمـرو بـن عبيـد

كما يلخص كتاب «الحارث المحاسبي» «الرعاية لحقوق الله» وكذا «البخاري» في كتاب «خلق أفعال العباد» و «ابن جرير الطبري» في كتاب «صريح السنة» و «الخطابي» في رسـالتـه «الغنية عـن الكلام» و «أبي القاسم الـلالكائي» في كتابـه «أصول السنة» و «الآجري» في كتابـه «الشريعة» و «أبي طالب المكي» في «قوت القلوب» و «ابن عبد البر» في «جامع بيان العلم وفضله» و «الخطيب البغدادي» في «شرف أصحاب الحديث» و «أبي المظفر السمعاني» في كتاب «الانتصار لأهل الحديث» و «الغزالي» في «فيصل التفرقة» و «الإحياء»(٦٣).

كل هـذه التلخيصات تعتمد على النصـوص التي سيقت في إطار مـن السند التاريخي، جميعها تؤكد أن سلف الأمـة وأئمتها نهوا عن الاشتغال بعلم الكلام. والذي يشكر عليه «السيوطي» هنـا هو حفظه - بهذا التلخيص - نصوصاً كثيرة

لأئمتنا في الموضوع هذا، لولاه لكان من الصعب العثور عليها، وهذه ميزة جهوده العلمية بصفة عامة، ويظهر من المراجعات لبعض النصوص التي ذكرها مع الأصول التي أخذت منها أن الرجل كان أميناً ودقيقاً فيما نقل.

وكأن منطق «السيوطي» هنا يقرر أن أصول العقيدة أمر واجب التحصيل على كل مسلم إما على سبيل التفصيل و إما على سبيل الإجمال حسب قدرة كل فرد، وأن ذلك ينبغي أن يكون في حدود ما أمرنا بمعرفته منها بما يكون في متناول الإنسان إدراكه على سبيل اليقين، ولكن ذلك لن يكون إلا في إطار ما حدده الوحي وفصله دون الإيغال في الغيبيات التي لا قبل للعقل بها من جهة، ومن جهة أخرى ليس البحث فيها مطلوباً، بل الحذر منه هو المطلوب على غرار ما يرشد إليه قوله تعالى: **﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾**(٦٤).

ومما لا شك فيه أن للقرآن الكريم منهجه المتميز في بيان أصول العقيدة والدفاع عنها ضد التصورات المخالفة بكل أنواعها، وهذا المنهج يعتمد على معطيات الواقع الحسي والقياس العقلي الفطري الذي يدرك بطريقة طبيعية ما بين الدليل والمدلول عليه من ترابط، كما يعنى كثيراً بالجانب الشعوري الوجداني في توجيهه نحو التصديق بالقضايا التي يعالجها حسب موقعها من منافذ الإدراك عند الإنسان بتوجيه القوة المؤثرة في إدراك هذا الترابط. وهذا ما جعل أدلة القرآن الكريم على قضايا العقيدة سهلة المأخذ قريبة التناول، وما حمل المفكر المسلم المعروف الدكتور «محمد إقبال» على القول بأن تجاوز طريقة القرآن في الاستدلال على العقائد لدى الفلاسفة الإسلاميين وكثير من المتكلمين تلك التي أخذوا فيها بالطرق الفلسفية الجدلية هي التي غشت على أبصارهم، فلم يدركوا عظمة المنهج القرآني في شموله وبساطته ووضوحه(٦٥).

علم الكلام من الوجهة العقلية:

إذا نظرنا إلى قضـايا علم الكلام نظرة علميـة نقدية نلاحظ أن هنـاك مشاكل فكريـة ترتبت على ما وضعـه كل فريق لنفسه من منهج ومن غـاية . ويمكن أن نجد هـذا بوضوح لـدى أشهر الفرق الكـلامية التي امتازت بـالإيغال العقلي في دراسة المسائل الاعتقادية، وهي فرقة «**المعتزلة**»، وسنختار إحدى القضايا لتكون مثـلاً لغيرهـا في هـذا المقام، وهـي مشتركة لـدى كل مـن المعتزلـة والأشعـريـة والماتريدية، وهي قضية «**صفات الفعل**» .

لقد قـرر جمهور المعتزلـة والأشعرية أن هـذه الصفات حادثـة، وليست أزلية كصفـات «الــذات»، ويحدونها بأنها «كل صفــة لله تعـالى يمكن أن يــوصف بضدها»، أو أنها «مـا تكون مشتقة من فعل من أفعالـه أو من أفعال غيره تتعلق به»، ويضربون لذلك مثلاً بصفة الخلـق والرزق والإحياء والإماتة، وكلها وردت بها نصوص شرعيـة، ففي القرآن الكريم وصف الله نفسه بأنـه خالق كل شيء، وأنه الـرزاق، وأنه المحيي المميـت، وأنه يحب الطـائعين من عباده، وأنـه الغفار للذنوب، وأنه الشديد العقاب . . إلخ .

والذي يترتب على الاعتراف بحـدوث هذه الصفـات هو الاصطدام بمقـدمة وضعها هـؤلاء لأنفسهم ضمن منهج كل منهم في تناول مســائل العقيدة، وهي تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى، وبيان ذلك أن الأفعال التي تدل على هذه الصفات هي أفعال حـادثة، أي أن الله سبحانه - في نظـرهـم - لم يكن خالقاً، ثم لما خلق العالم اشتقت له هذه الصفـة من هذا الفعل، من ثم يكون قد أمكن أن يقوم به ما لم يكن له من قبل «وهو فعل الخلق»، فيكون محلاً للحوادث، ولو أنهم سكتوا ولم يفرقوا بين صفات الله تعـالى فجعلوا بعضها صفات ذات وأخرى صفات فعل لما وقعوا في هذا الإشكال، وقد كان «ابن تيمية»[٦٦] على حق حين

ألزمهم بأن ما يقال في إحدى الصفتين - الذات والفعل على زعمهم - يقال على الأخرى، وإذن فالتفرقة هنا صناعية بحتة، لم يستطع هؤلاء أن ينفكوا عن هذا الإلزام المترتب على قولهم هذا.

أما «الماتريدية» فقد خرجوا المسألة تخريجاً آخر ترتب عليه إشكال من نوع جديد، أما كيف خرجوها فقد قالوا بقدم صفات الفعل كصفات الذات وهذا حق غير أنهم رجعوا بها إلى صفة واحدة هي صفة «التكوين»(٦٧)، وهذا ما لا يوافقهم عليه العقل؛ إذ كيف يستسيغ أن تكون هذه الصفات المختلفة الدلالة راجعة إلى معنى واحد جامع لها؟.

والمشاكل الداخلية لدى كل فرقة على انفرادها كثيرة ومتعددة، وهي كلها تدل بوضوح على أن مسالك هذه الفرق مسالك وعرة، وأن المنهج الذي تتعامل به منهج قابل للنقض، ولعل هذا هو الذي أغرى مفكراً واعياً هو «ابن تيمية» ببيان تهافت مسلكهم هذا، كما أغرى من قبله واحدا من مشاهير المدرسة الأشعرية له مشاركات في التأليف في علم الكلام، وأعني به: **«أبا حامد الغزالي»** لأن يقول في علماء الكلام في نهاية عمره: «وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات، فلم يكن الكلام في حقي كافياً»(٦٨). كما ذكر **«ابن رشد»** أن طريقة المتكلمين في إثبات العقائد كانت طريقة جدلية لا برهانية، كما كانت «معتاصة» لا تدرك بسهولة، ولا توصل إلى المطلوب(٦٩).

وفي تقديري أن أمثال «السيوطي» لم يكونوا غافلين عن المعايب التي يحملها المنهج الكلامي في طياته، فالرجل له تحليلات عقلية ظاهرة في العلوم الأخرى التي ألف فيها في التفسير والحديث واللغة... إلخ. فإذا انضم إلى هذا الخلل في منهج العلم أنه يجر إلى الآثار التي تحدثنا عنها سابقاً، فإن الموقف منه حينئذ

يصبح موقفاً واضحاً مبرراً. ونعتقد أن خير من جمع بين المنقول والمعقول في نقض منهج المتكلمين هو «ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية» كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وكان موقف «السيوطي» امتداداً لموقفهما وموقف من سبقهما أو أتى بعدهما حتى عصره ممن فهموا دين الله فهماً صحيحاً، واتخذوا في ذلك العقل الصريح الذي لم يقع تحت تأثير أي فكر وارد، كما كان الحال لدى الفلاسفة الإسلاميين والكلاميين إلى حد كبير.

تعقيب:

المدرك لحقيقة الإسلام يتأكد على سبيل اليقين من العلة التي من أجلها وضع للتفكير النظري إطاراً محدداً واضحاً لا يمكن تجاوزه، ويظهر له كذلك أنه دين عملي يعنى كثيراً بالمسائل والقضايا التي تفيد في الواقع العملي، لذا رأينا القرآن الكريم يجيب عن الأسئلة المتصلة ببعض قضايا العقيدة بما يفيد أن السؤال عنها لم يكن له ما يبرره في مثل قوله تعالى: **﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها* فيم أنت من ذكراها* إلى ربك منتهاها﴾**(٧٠). وأما ما يتعلق بالحياة العملية فكانت الإجابة عنه واضحة جلية بما يفيد أن السؤال كان في محله لأنه جاء من أجل معرفة الحكم الشرعي في قضية واقعية تمس حياة المجتمع المسلم مثل قوله تعالى: **﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾**(٧١) وكذا السؤال عن «اليتامى» و «المحيض» و «الشهر الحرام» و «الخمر والميسر».

وإذا كانت هذه هي طبيعة الروح القرآنية، فإن الإيغال في القضايا النظرية التي لا قبل للعقل بالوصول إلى الحق فيها لأنها فوق طاقته يكون أمراً لا طائل تحته، فضلاً عما يترتب عليه من آثار سلبية تتصل بالنفوس والقلوب، وما من شك في أن الذين يؤثرون ولوج عالم المغيبات وبخاصة ما حذر منه الشرع والتزم به سلف الأمة على منهج الاقتداء يكونون قد وضعوا ذواتهم فوق هذا المنهج،

من ثم فإن الغايـة تصبح لديهم ليست إرضاء لمنهج «الله»، بل إشباعـاً لرغباتهم الخاصة بالتسابق فيما يعود على الأمة بالتفرق والتمزق، لا بالتآلف والوحدة.

وقـد يكـون من المؤيد لما نقـول أن كتب الفـرق قـد ترهلت بـالآراء والأفكـار والتولدات والإلزامات والاستطـرادات والتحليلات التي قد يضيع معها الموضوع الأصلي محل البحث والنظر، وقد ألمحنـا إلى ذلك من قبل، وهذا يحمل أصحاب القلوب الحيـة والعقول الصريحة في كل حقبـة من تـاريخنا على أن يقفوا بكـل ما يستطيعون في وجه هذا الاتجاه الذي لا يرضي «الدين» و «العقل» معاً.

وقد كـان «السيوطي» واحـداً من هؤلاء الأعـلام الأثبات الـذين رأوا أن حياة الأمـة الإسـلاميـة لن تكـون إلا في التمسك بتراثهـا «الأصيل» يسعى بين أيـدي أبنائها، يهديهم إلى الحق وإلى صراط مستقيم، يعبر عـن «ذاتيتها» ويحفظها من أن تنماع في ذاتية غريبة عليها فتصبح تابعـة بينما دينها يحافظ على كونها «متبوعة» فيما قرر من خيريتها وشهادتها على الأمم الأخرى.

إن الإيغـال العقلي في المباحث النظـرية قـد يكون لـه مبرراته إذا كـان في ظل حضـارة لم تستظل بظل دين سماوي مـازال وسيبقى محتفظـاً بأصـولـه كـالـدين الإسلامي(٧٢) الذي وضـح معالم الأصول الاعتقـادية أيما تـوضيح بحيث لم يترك للعقل سبيلاً لسعيـه ونشاطـه في هذه «الثـوابت» إلا ما يتعلق بتأكيـدها واليقين بها، وهـو ما أفـاض فيه القـرآن حين وجه النظـر إلى التأمل والاعتبار في الكـون المنثور والكتاب المسطور بينما رأيناه في المجال العملي الذي يكون للعقل فيه الحق في النشاط والسعي في إطار من الفهم الحقيقي للأحكـام وعللها وإدراك مقاصد الشريعـة يزكي هـذا السعي ويحض عليه حتـى يظل شرع الله قابضـاً على حركـة الحياة. وإذن فعمل «العقل» المجتهد هنا - بشروط الاجتهاد المقررة - حركة بناء للحياة وتوحيد لصفوف الأمة وتأكيد للحقيقة الخالدة التي تقرر عالمية «الإسلام»

في نطاقيه الزماني والمكاني، بينما رأينا أن حركة العقل في المجال «النظري» قد أحدثت في الأمة تصدعاً وشقاقاً لا يزكيهما الدين ولا يرضى عنهما.

إن التاريخ يطلعنا على حقائق ظاهرة منها: أن غياب التوجيه «الإلهي» للبشرية إما لعدم إدراكها لرسالة في وقت «ما»، أو لعدم تمثلها لها تمثلاً حقيقيا حين وجودها (٧٣) يعني أن العقل الإنساني يصبح المؤهل - في نظر الإنسان القاصر - للتوجيه ورسم المنهج الذي يصلح للقيادة الصحيحة للإنسان، ولما كانت عقول المفكرين مختلفة في استعداداتها وتمثلها للقضايا التي تبحثها فإن الأحكام ستكون كذلك، من ثم فلن نرى في الواقع منهجا سويا يمكن أن يجمع عليه المفكرون لينهض بكل مطالب الإنسان بطريقة صحيحة لا جنوح فيها ولا تقصير، يستوي في ذلك مطالبه النظرية: اعتقاداته، أعرافه، نظمه، تصوراته للكون وللحياة، ومطالبه العملية: علاقاته، ضوابط سلوكه، غرائزه وطرائق إشباعها... إلخ.

وإذا كان قد لاحت لنا «الرؤية» التي كان يرى بها «السيوطي» كيفية نهوض الأمة من عثرتها تلك التي تتخذ من «التراث الحقيقي» منهجاً لها، فعمل على إحيائه بجمعه وتدوينه وترتيبه مستحضراً ومستصحباً جهود علماء الأمة، فإن عمله هذا يجعل منه ضمير الأمة الحي، وعقلها المتيقظ، ووجدانها الشفاف وحسها المرهف الدقيق.

وأعتقد أن من يقول في الرجل بخلاف ذلك يكون قد جانبه الصواب، كما يكون قد خالف نهي الحق سبحانه وتعالى الذي وجهه للقاضين على غيرهم، وهو ألا يبخسوا الناس أشياءهم.

وإذن فموقف «الرجل» من العلوم العقلية ينبغي أن يفسر بهذا المعنى، ولا يعني إطلاقاً أن العقل بوصفه ملكة للإدراك والفهم محجور عليه لديه أو لدى

غيره ممن يشاركهم في هـذا الاتجاه، وإلا عُدَّ هذا الموقـف متناقضاً مع الـدعوات القرآنيـة التي تحض العقل على النهوض للفهـم والإدراك في الإطار الذي أومـأنا إليه من قبل، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

وبعـد:

فإن أمتنـا في حـاضرهـا أحـوج مـا تكـون إلى منهج يحيي مـواتها ويضيء لها طريقهـا، ويأخذ بيـدها إلى حياة كـريمة عـزيزة تظهر فيهـا ذاتيتها وتنمـو فيها شخصيتها بعد أن تفرقت بها السبل، وضل عنها الطريق السوي، وأصبحت لا تتغذى إلا على فتات الثقافات الواردة ذات المنبت المختلف شكلاً وموضوعاً عن منبت تـراثنا وثقـافتنا، وبـذلك أضحت هويتنـا مسخاً غير متجـانس، لا هي شرقية، ولا هي غـربية، بل تاهت معـالمها بين هـذه وتلك؛ ولم تكن كذلك إلا بسبب استدبـارها منهجَ ربها، وإعراضهـا عن طريق خلاصهـا، ذلك الطريق الـذي حـدد معـالمه القـرآن الكـريم، ووضحت السنـة النبـويـة تلك المعـالم، ووضعت المحاذيـر الظاهـرة الجلية فوق مـا فيه من منعطفـات ومنحنيات حتى يأخذ الـركب حذره وهو سـائر نحو غـايته، وقد كـان سلف الأمة في كل عصر خير من فهم هذا الطريق، ولم يكن «السيـوطي» إلا واحداً من رواده وسالكيه، فملأ بـذلك سمع الزمان، وستحفظ له الأمـة - كما حفظت لمن سبقه ولمن أتى بعده - ذلك الجهـد المبارك في إحياء روحها والحفـاظ على هويتها بإحياء تـراثها ليكون وحده غـذاءها الأصيل وشرابها السلسبيل، فتبقى لها بها عافيتهـا وتميزها في آن واحد.



الهوامش والتعليقات

١ - انظر بالتفصيل البحث الذي كتبه جولد تسيهر بعنوان: موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل، الترجمة العربية، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص١٢٣، ط. القاهرة ١٩٦٥م.

٢ - انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧١، ط. القاهرة ١٩٥٩م. وانظر كتابنا: في الفلسفة الإسلامية: قضايا ومناقشات، ص ٢٠، ط. القاهرة ١٩٨٢م.

٣ - انظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٢٨٧، ط. القاهرة ١٩٦٧م.

٤ - سورة الأنعام: ١٥٣.

٥ - أخرجه أصحاب السنن عن العرباض بن سارية، وهو حديث حسن.

٦ - سورة البقرة: ١٤٣.

٧ - سورة آل عمران: ١١٠.

٨ - انظر: محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٤٩ وما بعدها، ط. القاهرة ١٩٩١م، سلسلة كتاب الهلال، وهي رسالة ينبغي أن يحرص على قراءتها كل عربي ومسلم.

٩ - أخرجه أبو داود في باب الملاحم، وقال عنه حديث صحيح.

١٠ - سورة الرعد: ١١.

١١ - نشر هذا الكتاب الممتاز في أكثر من طبعة، ولعل أوفاها وأدقها نشرة الدكتور محمد رشاد سالم، ط. القاهرة ١٩٦٢م.

١٢ - انظر مقدمة هذا الكتاب في شرح قوله تعالى: ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾ بما يفيد قصر المناهج التي ينبغي أن تتعامل بها الأمة على ما جاء به القرآن والسنة، ص ٣٨، جـ١، ط. بيروت سنة ١٩٧٩م.

١٣ - لعل من أظهر من ألف كتباً في تحذير الأمة من علوم الأوائل تحت عناوين لها دلالة ظاهرة مقصودة هو الصوفي المعروف عمر السهروردي صاحب «عوارف المعارف»، فقد ألف كتاباً أهداه إلى الخليفة الناصر بعنوان «كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية»، وآخر بعنوان «أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة من القرآن»، انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، جـ١، ص٤٤٠، والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٣٠: مرجع سابق.

كما يذكر «الشاطبي» أن العلوم الجديرة بالتحصيل هي التي تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية وما سوى ذلك فعديم الفائدة، وقد بينت التجربة أنه يؤدي إلى الخروج عن الصراط المستقيم. انظر: الموافقات، جـ١، ص٥٠، ط. دار المعرفة، بيروت.

١٤ - قام بالتقديم له وتحقيقه المرحوم الدكتور محمد رشاد سالم، ونشرته جامعة الإمام محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية، وهو أهم كتاب في بابه.

١٥ - سورة الشورى: من الآية ١١.
١٦ - انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، ط. المملكة العربية السعودية.
١٧ - توفي ٩١١هـ.
١٨ - صون المنطق والكلام، ص ٣٤. ط. القاهرة سنة ١٩٧٠م.
١٩ - انظر: حسن المحاضرة جـ١، ص ١٥٩.
٢٠ - ظهر هذا الكتاب محققاً برعاية المرحوم الدكتور علي سامي النشار، وسعاد عبد الرازق، وقام بنشره مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، القاهرة ١٩٧٠م، كما اشتمل كتابه «بغية الوعاة» على بعض النقول التي يبين منها أن كثيراً ممن شغلتهم العلوم العقلية - علوم الأوائل - في شبابهم قد تبرءوا منها في آخر حياتهم لا سيما عندما يعانون سكرات الموت، من هؤلاء: حسن بن محمد بن نجاء الأربلي (ت ٦٦٠هـ) الذي كان فيلسوفاً رافضيًّا، وقد كانت داره في دمشق منتدى لطلاب الفكر المتحرر من المسلمين وأهل الكتاب، إذ كانت آخر كلمة نطق بها حين حضرته الوفاة «صدق الله العظيم وكذب ابن سينا».
٢١ - صون المنطق ص ١٩.
٢٢ - انظر: د. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ١٢٥، ط. القاهرة ١٩٣٧م، والأمانة العلمية تقتضينا القول بأن الرجل قد رجع عن هذه الفكرة في كتابه «حديث الأربعاء» حيث يقول فيه بالحرف الواحد: «والذين يظنون أن الحضارة الحديثة حملت إلى عقولنا خيراً خالصاً يخطئون، فقد حملت إلى عقولنا شرًّا غير قليل بحيث أصبحت مصدر جمود وجهل» انظر: محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٢٤٢، مصدر سابق، ولكن هذه الفكرة لا تزال تتردد عند غيره من تلاميذ الحضارة الغربية.
٢٣ - المنقذ من الضلال، ص ١٢٥، ط. القاهرة، دار الكتب الحديثة، من دون تاريخ.
٢٤ - محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٧١، مرجع سابق.
٢٥ - ص ١٤٢، ط. فاس. المغرب.
٢٦ - ط. القاهرة ١٩٣١م، وانظر أيضاً: ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، ص ٥٦، بيروت ١٩٨١م.
٢٧ - يقول ابن تيمية في مجموعة الرسائل الكبرى، جـ١، ص ٢٣٨. ط. القاهرة ١٣٢٤ هـ: «العلم الموروث عن النبي ﷺ هو الذي ينبغي أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً، وإما ألا يكون علماً وإن سمي به، ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد ﷺ».
٢٨ - يذكر المؤرخون أن إمام دار الهجرة مالك بن أنس قال: «الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل». انظر: السيوطي، صون المنطق، ص ٤٥.
٢٩ - صحيح مسلم، جـ٦، ص ٣٠٧، انظر: التراث اليوناني، ص ١٢٧ تعليق.
٣٠ - مسند الإمام أحمد، جـ٦، ص ٣١٨، انظر أيضا: التراث اليوناني، ص ١٢٧ تعليق.

٣١ - هناك كتابـان أحدهما للمارديني عنوانه «وسيلـة الطلاب في معرفة الأوقات بـالحساب»، والآخر لأبي العلاء البهشتي عنوانه «ما لا بد للفقيه من الحساب» يعالجان هذه المسألة، مما يدل على أن ما يحتاج إليه من العلوم غير المستحدثة في الملة الإسلامية ممـا يفيد توضيح بيان الأمور الشرعية من قبيل العلوم المستحبة لا المستكرهة.

٣٢ - هذا رأي المقدرين له أمثال: الكندي والفارابي و ابن سينا و الغزالي.

٣٣ - هذا رأي أبي البركات البغدادي في مقدمة كتابه «المعتبر»، ط. الهند ١٣٥٧هـ.

٣٤ - انظر المنـاظرة التي جـرت بين أبي سعيد السيرافي ويـونس بن متى في المفاضلـة بين النحو والمنطق في المقابسات للتوحيدي، ص ٨٢، ط. القاهرة ١٩٢٩م.

٣٥ - انظر: فتاوى ابن الصلاح ص ٣٤، ٣٥، ط. القاهرة، سنة ١٣٤٨هـ.

٣٦ - انظر: ابن تيميـة: الرد على المنطقيين، جـ١، ص ٥٩ بتحقيقنـا مع آخر، ط. القـاهرة ١٩٧٧م، ومن الحقِّ أن نعترف لابن تيمية بالسبق هنا، لأن كثيراً من مسائل نقد المنطق لدى المحدثين تشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه في هذا المقام.

٣٧ - يقـول في ذلك: «وقد كنت في مبـادئ الطلب قـرأت شيئاً في علـم المنطق، ثم ألقى الله كراهيتـه في قلبي، وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه فتركته لـذلك، فعوضني الله عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم». انظر طبقات المفسرين للسيوطي، نقلاً: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ١٦٥، مرجع سابق.

٣٨ - هـذا الحكم لا يقال على الإمـام الغـزالي وأمثـاله من علماء الأمـة الأثبـات الـذين جمعوا بين المنقـول والمعقول، لأن أبا حامد قد ساق لنا عـدة تبريرات لدعوته إلى ضرورة اتخاذ المنطق منهجاً في المباحث النظرية، والتي جاءت في مقـدمة كتابه «المستصفى من علم الأصول» وهي تبريـرات مقبولة إلى حد كبير، كما بين في كتابه «المنقذ من الضلال» أن المنطق كالرياضة من العلوم المحايدة التي لا تعلق لها بشيء من الدين لا نفياً ولا إثباتاً، وأن تأثيره على الإلهيات الإسـلامية إنما يرجع إلى سوء تطبيقه بعدم الالتزام بشرائطه في هذا المقام. وإذن فالمتهمون في دينهم لاشتغالهم بـالمنطق هم أولئك الذين جعلوا لـه ولمثله من العلـوم الأخرى مكـانة في نفـوسهم تعلـو مكانـة العلوم الشرعيـة، وكان مظهـر ذلك الاستخفاف بها وعدم تقديرها بالإضافـة إلى تلك العلوم، والفلاسفة الإسلاميون أمثال الفارابي وابن سينا هم المعنيون هنا.

٣٩ - صون المنطق، ص ٣٤، ٣٥.

٤٠ - ذكر في كتاب «الأمثال العربية في الجزائر والمغـرب» هذه العبارة التي أصبحت مثلاً: «من تمنطق فقد تزندق»، وانظر ص ١٤٧ من كتاب التراث اليوناني، مرجع سابق.

٤١ - انظر فتاوى ابن الصلاح، ص ٣٤، ٣٥، ط. القاهرة ١٣٤٨هـ.

٤٢ - هذه الظاهرة موجودة في كتب كل الفرق من معتزلة وأشاعرة وماتريدية في جدالهم الخصوم ودفاعهم عن الإسلام.

٤٣ - ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٩، ص ٢٤، ط. فستنفلد، وانظر أيضا: التراث اليوناني، ص١٥٨، ١٥٩، مرجع سابق.

٤٤ - صون المنطق، ص ٣٥، مرجع سابق.

٤٥ - كان المنطق في مقدمة العلوم الفلسفية التي ترجمت إلى العربية منذ عصر العباسيين، غير أن ترجماته المتعددة لم تستقم على سوقها إلا في بداية القرن الرابع، وهي ترجمة ابن أبي زرعة. انظر: عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، جـ١، ص ١٥، ط. القاهرة ١٩٤٨م.

٤٦ - صون المنطق: ص ٣٩ وما بعدها.

٤٧ - يذكر المؤرخون قائمة بأسماء أشهر المترجمين لعلوم اليونان منهم: آل حنين بن إسحق من نصارى الحيرة، وقسطا بن لوقا من نصارى الشام، وآل ماسرجويه اليهودي السرياني، وآل ثابت بن قرة الصابئي الحراني، وأما أشهر المترجمين من الفارسية فهو «ابن المقفع» وهو مشكوك في إخلاصه للإسلام. انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص ٢٠٤، ط. دار المعارف، القاهرة ١٩٨١م. ولا شك في أن الاضطلاع بهذه المهمة الخطيرة من هؤلاء وأولئك تلقي ظلالاً من الشك في قلب كل مسلم غيور على دينه، وقد صدق الواقع هذا الشك حيث كانت علوم الأوائل لها السلطان الأكبر الذي يفوق سلطان العلوم الموروثة لدى بعض الدوائر الفكرية بتشجيع من الخلفاء.

٤٨ - يمكن الرجوع إلى كتابنا: «المدرسة السلفية»، ص ٢٥٩، ط. القاهرة ١٩٧٩م لمعرفة التحليل الذي ذكرته هناك عن قيمة هذه الرواية.

٤٩ - انظر كتاب «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر مثلاً لكثيرين مثله في هذا السبيل لمعرفة أن المراد بالعلم الذي ينبغي أن يطلب لديهم هو العلم الشرعي المنبثق من القرآن والسنة.

٥٠ - في تاريخ أمتنا أناس لهم قدرهم العلمي وشهرتهم كانوا يثقون بعلوم الأوائل - ومنها المنطق - ثقة لا حد لها، وابن رشد أبرز هؤلاء حيث بلغت ثقته بأرسطو منتهاها. انظر ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٨٥ مرجع سابق، بل الغريب أن نرى عالماً من أشد العلماء حرصاً على ظاهر الدين، وهو «ابن حزم» يؤلف في المنطق ويدعو إليه بطريق تقربه إلى الأذهان، وهو الذي رأيناه يؤلف في إبطال الرأي والقياس والاستحسان.

٥١ - ذكره «السيوطي» في صون المنطق ص ٧٠ من تلخيصه لكتاب «ذم الكلام» للهروي.

٥٢ - انظر: صون المنطق، ص ٦٩.

٥٣ - سورة آل عمران: آية ٧.

٥٤ - سورة الأنفال: آية ٤٦.

٥٥ - سورة آل عمران: آية ١٠٣.

٥٦ - سورة آل عمران: آية ١٠٥.

٥٧ - الملل والنحل، جـ١، ص ٤٦، ط. دار المعرفة، بيروت ١٩٨٠م.

٥٨ - درس هذه المسألة بعمق المفكر الفرنسي «جوستاف لوبون» في كتابه «الآراء والمعتقدات» ص ٧، ٨ من الترجمة العربية، ط. القاهرة ١٩٤٦م.

٥٩ - سورة الطور: الآيات من ٣٥-٣٨.

٦٠ - سورة الواقعة: الآيات من ٥٧-٧٤.

٦١ - انظر الشيخ العدوي: طريق القرآن في العقائد، ص د من المقدمة، ط. القاهرة ١٩٣٢م. وانظر أيضاً حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية، ص ١١، ط. القاهرة ١٣٢٢هـ.

٦٢ - انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ص ٩٢، ١٣٣، ط. بيروت، دار الكتب العلمية، وانظر أيضاً، صون المنطق، ص ٧٣، مرجع سابق.

٦٣ - صون المنطق، ص ٨٨ وما بعدها، مرجع سابق.

٦٤ - سورة الإسراء: آية ٨٥.

٦٥ - تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٨، ط. القاهرة ١٩٦٨م.

٦٦ - هذا المنهج النقدي لطرق الاستدلال عند المتكلمين مبثوث في أكثر كتب «ابن تيمية»، وعلى الأخص «منهاج السنة النبوية».

٦٧ - انظر «الماتريدي»: كتاب التوحيد، ص ٤٤، تحقيق د. فتح الله خليف، نشر دار الجامعات المصرية، وانظر أيضا د. علي المغربي: إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي، ص ١٨٣ ط. القاهرة ١٩٨٥م.

٦٨ - المنقذ من الضلال: ص ١٠١، مرجع سابق.

٦٩ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٢ وما بعدها، ط. القاهرة ١٩٦٤م، وانظر المقدمة الممتازة التي قدم بها الدكتور محمود قاسم لهذا الكتاب في نقد مدارس علم الكلام، وانظر أيضاً د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ط. القاهرة ١٩٧٣م.

٧٠ - سورة النازعات: الآيات من ٤٢-٤٤.

٧١ - سورة البقرة: آية ١٨٩.

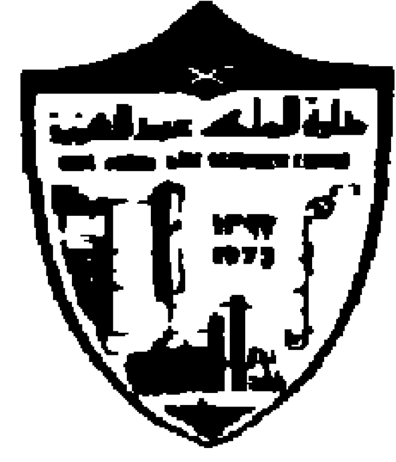
٧٢ - كالحضارة اليونانية مثلاً إذا قلنا بأنها لم تتصل بالأمة اليهودية، والدارس للتاريخ الفكري لهذه الحضارة يرى كثرة المدارس وتعدد مناهجها ورؤاها للقضايا منذ القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، وهما اللذان ساد فيهما الفكر الأسطوري، ثم بداية التفكير العلمي لدى «تاليس» ومن جاء بعده حتى عصر العباقرة الثلاثة سقراط، أفلاطون، أرسطو، ثم لدى المدارس الأخرى من رواقية وأبيقورية، ولاأدرية . . . إلخ.

٧٣ - يسمى هذا الوضع عصر سيادة العقل (التنوير) ولا يكون إلا حين يتنحى الدين عن وضعه الصحيح في العقول والنفوس والقلوب، وظهور مكتشفات جديدة تخرج عن المنهج الذي وضع باسم «الدين» يطلب من العقل أن يكرس سعيه من خلاله كما رأينا ذلك في القرن الثامن عشر في أوربا ردّ فعل لموقف الكنيسة من العقل وحرية الفكر في القرون السابقة.

العمل الدعوي من خلال المؤسسات

(أسسه . ميزاته . كيفيته)

د. زيد بن عبد الكريم الزيد



مقدمة :

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن نبينا محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا أما بعد:

فبين يدي هذا البحث عن العمل الدعوي من خلال المؤسسات أوجز النقاط التالية :

١ ـ إن حياة البشر وسعادتهم ورقيهم ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمحافظة على الدين، وكم من أمة أهلكت بانحرافها عن طريق الهداية، ومن نجا منهم من العذاب الدنيوي فحياتهم كالأنعام بل هم أضل .

٢ ـ لا غنى لهذه البشرية في أي جيل أفراداً كانوا أو جماعات عن الدين، يؤكد هذا تتابع بعثة الأنبياء لتقيم المعوج وتهدي الضال وترد الشارد وتذكر الغافل. وتستقيم حياة الناس ما قام فيهم دين الله ويعاودها الانحراف كلما خبت فيها جذوة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، ولهذا كانت الدعوة إلى الله هي عماد حياة الأمة واستقرارها واستمرارها راشدة مهدية، ولكي يُحفظ للأمة هذا الاستقرار يجب أن يكون منطلق الاهتمام هو أساس هذا الاستقرار وعامله الرئيس وهو إحياء وإنماء وظيفة الدعوة إلى الله في نفس كل مسلم، لتستمر رسالة الدين وتبقى وظيفته، وتُؤدى واجباته، وتظهر آثاره على مسرح الحياة في الناس.

٣ ـ إن الدعوة إلى الله ـ من هذا المنطلق ـ لصيقة بالمجتمع تخاطب أفراده وجماعاته صغارا وكبارا، وتتعامل عن قرب مع المؤثرات فيه، وهي متغيرة متطورة، ولذلك يجب أن تسير الدعوة في تخطيطها ووسائلها وأساليبها مع حاجة المجتمع لكي تنفذ فيه، وتصل رسالتها إليه بأمن وسلام.

٤ ـ إن التغيّر الكبير في المجتمع سواء على المستوى المحلي أو العالمي، واتساع الرقعة وتضاعف البشرية، وتهيؤ الجديد من الوسائل و الأساليب والإمكانات التي لم تكن متاحة من قبل، كل هذا يستدعي أن تكون الدعوة ـ تخطيطا وتنفيذا وتقويما ووسيلة وأسلوبا ـ ذات مستوى يتلاءم مع مكانتها والحاجة إليها وما لديها من مقدرات وإمكانات كبيرة مراعًى في ذلك كله حاجة المجتمع الذي تعمل فيه وظروفه وتلك مسئولية لا يمكن أن يقوم بها الجهد الفردي وحده. لذلك يجب أن تتضافر تلك الجهود من الأفراد والمجتمعات لتنهض بالدعوة إلى الله في إطار دعوي مؤسسي مشترك يحقق البلاغ المبين المطلوب من هذه الأمة مصداقا لقوله تعالى ﴿**فهل على الرسل إلا البلاغ المبين**﴾(١).

أهمية العمل الدعوي في المجتمع

يقول الرسول ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)[٢]. فالأصل في بني آدم هو سلامة الفطرة، والفطرة هي الإسلام[٣]، ولكن يطرأ عليها الانحراف تحت أي عامل أو ظرف يزيغه في حياته بعد ذلك.

وقد جاءت بعثة الأنبياء لتحافظ على هذه الفطرة ولترد المعوج منها إلى الصواب والرشد مرة بعد أخرى حتى جاءت بعثة نبينا محمد ﷺ وكانت رسالته هي الخاتمة، وتحملت أمته واجب الدعوة إلى الله والقيام على المجتمعات بالإرشاد والإصلاح.

وقامت بالدعوة إلى الله في مراقبة المجتمع وإعادته إلى جادة الرشد مرة بعد أخرى، والدعوة إلى الله هي صمام الأمان في المحافظة على بقاء الدين ابتداء وانتهاء وإنهاء، فإن الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى تحمي المجتمع من الغلو في مختلف أوجه الحياة، لأن الغايات التي يسعى إليها الداعي إلى الله هي إقامة العدل وإحياء فريضة الوسطية في الدين، وتلك غاية كبيرة من غايات الرسل جميعا[٤] يقول تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾[٥] فالرسل أرسلوا والكتب أنزلت لأجل تحقيق تلك الغاية العظيمة في حياة الناس ﴿**ليقوم الناس بالقسط**﴾ وهو العدل[٦] فلا إفراط ولا تفريط بعيدا عن كل صفة من صفات الغلو أو التقصير في حقوق الله أو حقوق الناس أو حقوق النفس.

هذا التوسط الذي يتحقق من خلال جهود الدعاة إلى الله يوفر للمجتمع استقرارا فريدا يجعل أفراده يمارسون حياتهم ويزاولون عباداتهم ويؤدون واجباتهم على نور وبصيرة ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**﴾[٧].

وللدعـوة صلة بالاستقـرار النفسي سواء على المستـوى الفردي أو المجتمع من خلال ما يـوفره العمل الدعوي من توضيح مـا يتعلق بأمور الغيب، ذلك أن ما يخفى على الفـرد أكثر ممـا يعلمه، وهـو بحاجـة ملحة إلى تـوجيه الأمـور الغيبية بالنسبة له توجيها يهيئ له راحة القلب وصفاء النفس.

فالموت ومـا بعده وما أمام الإنسـان من الحساب والجنة والنـار إذا غفل عنها الإنسـان تغير سلوكـه وانحرفت أفكـاره وتشتتت غـاياتـه، أما إذا تم تجليتهـا، وتعـامل معها تعـاملا سليما سمت نفسـه إلى أخـلاق وسلوك وأهـداف ساميـة تضفي على حياته وحدة الغايـة والهدف، لا تشتت فيها ولا تناقض ولا تعارض تجعله يحمل بين جوانحه نفسا مطمئنة في كل خطواتها(٨).

وعندمـا تتحد الأهـداف تتحد القلـوب، وينمو في المجتمع التـآخي والألفة بدءا من اللقـاء اليومي المتكـرر في المسجد والصـلاة خلف إمام واحـد، وانتهاء بسائر أمور العبـادة الأخرى التي تصب كلها في نهر واحد يتجه نحـو مرضاة الله سبحانه وتعالى.

والحديث عن وحدة الهدف يـذكر بالأثـر الكبير للدعـوة في الوحدة الكـاملة للأمـة الإسلامية، ذلك أن الـوحدة الإسلاميـة تنطلق من وحدة الفكر والثقـافة بالإضـافة إلى وحدة الأهداف والغـايات، و هذا هو الأسـاس المكين لكي تتحد شعوب الأمة الإسلامية.

وللـدعوة إسهـامها في وحـدة الأمة الإسـلامية، كما أن لها الـدور الأسمى في المحافظـة على وجود الأمة واستمـرار مبادئها وسـلامة عقيدتها، وتنميـة العزة في نفـوس أبنائهـا، (وقـد ظهـر أن أمة أو جماعـة ليس فيهـا روح الـدعوة والتقـدم والهجوم لا تحافظ على وجودها وعلى مبادئهـا وعقيدتها وأن موقف المدافع موقف الضعيف المعرّض للخطر، وكل من لا يكـون داعيا يكون هدفا لـدعوة أخرى،

وقد ثبت بالتجربة أن خير وسيلة للإيمان بالمبدأ والثبات عليه ومتانة العقيدة والاستماتة في سبيلها هي الدعوة إليها، فالداعي دائما قوي الإيمان بمبدئه متحمس في عقيدته ونشيط في عمله مستهين بغيره فإذا أردنا أن نخلق في طلبتنا هذه الصفات، وأن يخرجوا من الخطر على دينهم، ونأمن عليهم الاندماج في غيرهم والوقوف في المعسكر المخالف فينبغي لنا أن نجعلهم دعاة فإذا أردنا أن نجعلهم متدينين فينبغي لنا أن نجعلهم دعاة إلى الدين، وقد جربنا ذلك في الهند[٩] فنجحنا نجاحا باهرا»[١٠].

وإن كنا اليوم ندرك الفارق الكبير والسبق الرهيب للغرب على هذه الأمة الإسلامية فإن اللحاق بهذا الركب والاستفادة مما عنده ليس في التركيز على استخدام وسيلتهم فحسب، بل هناك ما هو أعم نفعا وأجدى وهو حمل هذه الدعوة الإسلامية إليهم، وعندها يصبح هذا التفوق ملكا للمسلمين يستفيد منه القاصي والداني في هذه الأمة على حد سواء.

وأخيرا فإن العمل الدعوي في الأمة شهادة تزكية لها، فالخيرية التي وصفت بها الأمة ارتبطت بالقيام بالدعوة، وانتفاء الدعوة انتفاء للخيرية[١١] التي قامت عليها، قال تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾[١٢]. وهذه الخيرية المتحققة للأمة بصفتها «أمة واحدة» من خلال الدعوة إلى الله، كأنما تشير إلى جانب مهم وهو أن الاستقرار الأمني والسياسي لهذه الأمة أيضا مرتبط بالدعوة، ومتى انفرط عقد الدعوة لم تكن بعد ذلك «أمة» وإنما أفرادا وأوزاعا شتى.

هذه الصلة الوثيقة بين الدعوة والمجتمع تُلقي مزيدا من المسئولية وتتطلب جهدا متميزا يتناسب وحجم الحاجات والتحديات، لا بد أن تتضافر فيه كل الإمكانات المعاصرة وتسخيرها لتقديم الدعوة للناس بأفضل طريق وأنجح

أسلوب دون أن يمس ذلك المضامين الثابتة للدعوة وهو ما سنفصله في المبحث التالي.

المبحث الأول: الثبات والتغير في العمل الدعوي

من المهم في هذا البحث أن نفرق بين ما يمس المضمون وبين ما يتعلق بالوسيلة والأسلوب، ففي الوقت الذي نحرص فيه على تأكيد وحدة المبدأ والمضمون الدعوي الذي دعا إليه الأنبياء ومن اقتفى أثرهم فإننا في الوقت ذاته نؤكد أهمية بقاء الداعي إلى الله على صلة بمجتمعه وظروفه وحاجاته، وما يترتب على ذلك من انتقاء للوسيلة والأسلوب الملائمين للموقف.

وإن الخلط بين المبدأ والوسيلة والتعامل معهما وفق منظور واحد يؤدي إلى نتائج سلبية تضر بالدعوة والداعية(١٣).

ولو نظرنا إلى المضمون الدعوي الذي قامت عليه الدعوة لوجدنا أن هذا المضمون من القضايا الثابتة من لدن أول الأنبياء آدم عليه السلام وحتى نبينا محمد ﷺ، فكلهم دعاة إلى مضمون واحد هو تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾(١٤)، ويقول الرسول ﷺ: (أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ليس بيني وبينه نبي، والأنبياء أولاد علات أمهاتهم شتى ودينهم واحد)(١٥).

فالدين واحد لم يتعدد في أي عصر أو مصر ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾(١٦)، وداخل هذا الإطار الجامع نجد القضايا التي كانت تتناولها دعوة الأنبياء عليهم السلام اتفقت حينا واختلفت حينا آخر.

اتفقت كلها على البدء بالتوحيد(١٧) يقول الله سبحانه وتعالى ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون**﴾(١٨) فكلهم بلا استثناء

بدءوا بهذه الدعوة ثم بعد ذلك كان لكل نبي اهتمام بإصلاح القضايا التي برزت في قومه. فترى النبي شعيبا يركز بعد التوحيد على التحذير من التطفيف في الكيل والوزن لأنها كانت القضية المنتشرة في مجتمعه[١٩]، يقول تعالى: ﴿**وإلى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط**﴾[٢٠]، في حين أن نبيا آخر بعد أن دعا قومه إلى التوحيد جاهدهم وحذرهم من جريمة اللواط ﴿**ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين**﴾[٢١].

لهذا فإن العقيدة هي المضمون الثابت في دعوة الرسل جميعا، وهكذا يجب أن تكون في كل دعوة صادقة خالصة لله سبحانه وتعالى، ثم على الداعية بعد ذلك أن يفتش في قضايا مجتمعه لتكون هي محط تركيزه واهتمامه. وهذا يتفاوت باختلاف البيئات زمانا ومكانا.

ومن هذا نخلص إلى القول بأن المضمون الدعوي ثابت واحد مستقر يقوم على البدء بالتوحيد[٢٢]، ثم يثني على أمراض المجتمع التي يعيش ويعمل فيها الداعية. والأول لا اجتهاد فيه لأحد، أما الثاني فذو مرونة محدودة في التقديم والتأخير حسب اجتهاد الداعية ووفق أحوال المجتمع وظروفه.

الوسائل والأساليب متغيرة بتغير الظروف والمدعوين:

بعد أن بينا أن الثبات هو الأصل في المضمون الدعوي ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الوسيلة والأسلوب في إيصال هذا المضمون إلى الناس.

ورغبة في التأصيل لهذا الأمر نجد أن الوسائل والأساليب التي سلكها الأنبياء عليهم السلام لم تتفق - كما رأينا - اتفاقها على قضية المضمون، فمع وحدة المضمون نجد تعدد الوسائل والأساليب لدى الأنبياء عليهم السلام، بل لدى

النبي الواحد تتعدد الوسائل والأساليب حسب اختلاف الزمان والمكان والأحوال.

فموسى عليه السلام أعطي من الآيات التي تناسب المجتمع الذي عاش فيه فكان له التفوق على سحرة فرعون واضطروا أمامها أن يخروا ساجدين لله سبحانه وتعالى لما رأوا من عصا موسى ما لا يمكن أن يصدر من ساحر[٢٣] **﴿قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون فألقوا حبالهم وعصيهم وقالوا بعزة فرعون إنا لنحن الغالبون فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون فألقي السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلسوف تعلمون لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم أجمعين قالوا لا ضير إنا إلى ربنا منقلبون إنا نطمع أن يغفر لنا ربنا خطايانا أن كنا أول المؤمنين﴾**[٢٤].

وعيسى عليه السلام أعطي من الآيات ما يتناسب مع ما اشتهر في عصره من الطب فجاءهم بها لا قبل لهم به وهو إحياء الموتى وشفاء الأكمه والأبرص[٢٥] قال تعالى: **﴿ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه[٢٦] والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بها تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾**[٢٧].

ويوسف عليه السلام وهو في السجن استطاع أن يقنع من معه في السجن من خلال خلقه وسلوكه الحسن[٢٨] وليس من خلال المعجزات كما فعل عيسى عليه السلام. وقد جاء من معه في السجن يشهدون ليوسف عليه السلام بالإحسان ويفضون إليه ببعض أسرارهم وما رأوه في منامهم فاسترسل معهم في الحديث بعرض دعوته عليهم حتى إذا فرغ من تقرير الوحدانية انتقل بعد ذلك إلى تفسير

رؤياهم، وكل هذا تكيّف في الأسلوب والوسيلة مع الموقف الذي يقتضي ذلك، قال تعالى: **﴿ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إني أراني أعصر خمرا وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين﴾** إلى قوله تعالى **﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾**(٢٩).

ومحمد ﷺ دعا عشيرته الأقربين من خلال وليمة أقامها لهم، ففي السيرة أن الرسول ﷺ لما نزل عليه قوله تعالى: **﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾** (٣٠)، جمع عشيرته وفيهم أعمامه أبو طالب وحمزة والعباس وأبو لهب فقدم لهم جفنة فيها طعام، فقال لهم الرسول ﷺ (يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم شابا من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به إني قد جئتكم بأمر الدنيا والآخرة)(٣١). واستخدم الرسول ﷺ الجبل لإبلاغ دعوته بشكل أوسع ولجمع وإسماع أكبر عدد ممكن من زعماء قريش وسادتها(٣٢)، واستفاد من الأسواق التجارية والمواسم في عرض دعوته على القبائل العربية والخروج بها خارج نطاق مكة(٣٣).

وإننا نرى دعوته ﷺ يختلف أسلوبها ووسيلتها باختلاف الزمان والمكان، فلم يتجاوز في مكة القول مستغلا تجميع الناس في وليمة أو حول جبل أو في سوق من الأسواق أو ناد من الأندية. أما في المدينة فقد حمل السيف على الأعداء المعارضين، واستفاد من الغنائم وسخرها في تأليف القلوب على هذا الدين. وراسل الملوك وزعماء العالم حوله في خطابات ورسل لم يسبق لها المثيل في دعوات الأنبياء قبله، واستفاد من الوفود في تكليفها تبليغ من خلفها رسالة هذا الدين، وما ترك وسيلة ملائمة يمكن تسخيرها والاستفادة منها في الدعوة إلا استغلها أحسن استغلال. قال تعالى مبينا طريق الدعوة لنبيه محمد ﷺ ولأمته من بعده: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**(٣٤). وهذه الآية تشير إلى المضمون الذي يدعو إليه الداعي إلى الله

سبحانـه وتعالى لكنهـا لم تبين بشكل محدد الـوسيلـة والأسلـوب، وإنما اكتفت بوضع الإطار العام لكل الوسائل والأساليب، ذلك أن أسلوب الدعوة إلى الله لا يمكن أن يخضع لقوانين مـرسومة وأحكام مضبـوطة لارتباطه بـالمحيط والظروف والبيئة[٣٥].

ولقد كان من إعجاز القرآن الكريم أنه لم يتعرض لأحكام تفصيلية في موضوع الأسلـوب والوسيلـة، وإنما حدد السيـاج العام والإطـار الكلي لهما في هذه الآيـة الجامعـة، ثم أتبع هذا نماذج من سير الأنبيـاء عليهم السلام تبين كيف تعـامل هؤلاء الأنبيـاء مع أقوامهم، وشرع لنـا الاقتداء بهم[٣٦] في الدعوة، قـال تعالى: ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾[٣٧].

ثم جـاءت سيرته ﷺ المتميـزة بثبـوتها وإحاطتهـا وكمالها[٣٨] تزيد هـذا الأمر إيضاحا وبيانا، وقرر القرآن الكريم الاقتداء بها، قال تعالى: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر**﴾[٣٩].

كل هذا يخولنا القول بأن الأصل في الوسـائل والأساليب هو الإباحة[٤٠]، فما لم يصادم نصا شرعيـا فالداعية إلى الله سبحانه وتعـالى مأذون له في الاستفادة من هذه الوسيلة أو ذاك الأسلوب.

ولو أردنا أن نحصر الوسائل والأسـاليب فيما استخدم في عهد التشريع لحرمنا الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى الكثير من الإمكانات المتاحة في هذا العصر.

هذا مع تعدد الـوسائل والأساليب وإمكان الاختيار منها أمـا والداعية إلى الله سبحانه وتعالى مأمور بالدعوة[٤١] إلى الله وقد جدّت في عصره وسـائل وأساليب أصبحت ذات تأثير فعـال في نشر الـدعـوة إن لم تكن هي الطـريق الأمثل لنشر الدعـوة وما لا يتم الواجب إلا بـه فهو واجب، وإذا أمر الله ورسولـه بشيء كان

أمـرا به وبها لا يتم إلاّ بـه[٤٢] (لـذلك يجب على الـدعـاة إلى الله أن يختـاروا من أسـاليب الـدعوة وطـرق التبليغ مـا ظهـر في زمـانهم ذلك الذي إذا أخـذوا بـه يستطيعون أن يجعلوا جهودهم أكثر ما يكون نفعا و إنتاجا)[٤٣].

وعلى هـذا فإننا نخلص إلى القـول بأن هذه الإمكـانات الكبيرة المتـاحة اليـوم للـدعوة سـواء في وسائل الإعـلام أو تيسير الاتصال والانتقـال والتأليف والنشر والطباعـة والإمكانات الماليـة وغيرها كل هـذه تلقي مسئولية جسيمـة تستوجب تضامنـا مكينا يمكن من استغـلال هذه الـوسائل أحسن استغـلال في نشر هذا الدين و إبلاغه للعالم أجمع، (ولو لم يقـم المسلمون للدعوة بعد هذا النصر الإلهي المدهش فـلا بـد لهم أن يعرفـوا جيـدا أنهم لن يفلتـوا من بطش الله مهما كـانت الواجبات الأخرى التي يقومون بها من دون الدعوة)[٤٤].

المبحث الثاني: العمل الدعوي المعاصر

أولا: طبيعة العمل الدعوي في النصوص ا لشرعية وعند السلف

العمل الدعوي عمل عميق الزمان والمكان، يتسع بعده الزماني ليشمل الحياة الإنسانية بكـاملها منذ آدم عليه السلام إلى أن يـرث الله الأرض ومن عليها، أما المكاني فيمتد ليشمل المعمـورة بكل أبعادها، وهو عمل متواصل مستمـر يساير المدعو في كـل خطواته حتـى لا يتراجع أو ينحرف عن المسـار الذي يـراد دلالته وهدايته إليه.

ومثل هذا العمل الكبير نلحظ أن النصـوص الشرعية في القرآن والسنة تـؤكد أهمية تضافر الجهود للقيام به لأن العمل الفردي مهما كان فلن يتمكن من تقديم عمل يتناسب مع هذه الحاجة، ولا يعني هذا بحال التقليل من العمل الدعوي الفـردي، ولكن يجب أن يكـون الجهـد المقــدم يتـلاءم مع مسـتوى الحاجـات والتحـديات، بـالإضافـة إلى أن التعاضـد في الدعـوة إنما يكون في الأسـاس من

الأفـراد، والفـارق بين الأمـرين أن العمل الفــردي مستقل كل بعملـه والعمل الدعوي القائم على التعاون والتعاضد عمل منظم تتكامل فيه الجهود وتتآزر.

ولذلك فإننـا هنا سنحاول إبـراز بعض النصوص الشرعيـة التي تشير إلى هذا المعنى وتؤكد هذا التوجه :

١ ــ يقـول الله سبحانـه وتعـالى : ﴿**كنتم خير أمـة أخرجـت للناس تأمـرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾[٤٥].

ويقول سبحـانه وتعـالى : ﴿**ولتكن منكم أمــة يـدعـون إلى الخير ويـأمـرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[٤٦].

(وأصل الأمة في كـلام العرب الطائفـة من الناس التي تؤم قصـدا واحدا من نسب أو موطن أو دين أو مجموعة ذلك)[٤٧].

(وصيغـة «ولتكن منكم أمة» صيغـة وجـوب لأنها أصرح في الأمر من صيغـة افعلوا لأنها أصلهـا)[٤٨]، ولقد اختير للـدعوة والـدعاة لفـظ «أمة» لأنـه يشعر بمدى اتحادهم وتعاضدهم وتآلفهم أقوى ممـا يشعر تعبير آخر، فالقرآن الكريم حينئذ يـرشد إلى أن يكـون الدعـاة إلى الله جماعة، وأن يكـون أدب هذه الجماعـة الاتحاد والتعـاضد، ومن الـواجب صرف الهمة إلى عمل الـدعوة حتى تقـام على نظام يحقق الأهداف، أما بقاؤها ملقاة إلى الـدعاة و الأفراد فإن هذا يجعلها تفقد حيث يجب أن تكون[٤٩].

٢ ــ جـاءت نصــوص القـرآن الكـريم التي تتحـدث عن دعـوات الأنبيـاء السابقين وقـد تضمنت معنى التعاضد والتعـاون بين القائمين على الدعـوة عند كل نبي :

(أ) يقول تعالى عن مـوسى عليه السلام : ﴿**واجعل لي وزيرا مـن أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري**﴾[٥٠].

(ب) ويقول تعالى: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾[٥١].

(جـ) ويقول تعالى: ﴿واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون﴾[٥٢].

٣ـ في دعوة الرسول ﷺ نجد أنه يحرص على من يؤازره وينصره، ويقول: هل من رجل يحملني إلى قومه لأبلغ رسالة ربي؟ [٥٣].

ولما بعث الرسول ﷺ أبا موسى الأشعري ومعاذ بن جبل قال لهما: (يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا، وتطاوعا ولا تختلفا)[٥٤]، وذلك لما في كثرة الدعاة عند اتحادهم وقصدهم إلى إقامة مصالح ذات هدف واحد من نصرة للحقيقة والفكرة المعروضة ذاتها.

واستمر الرسول ﷺ في طريقه حتى تمكن من إقامة المؤسسة التي ترعى الدعوة وتقوم بشئونها، ولما مات الرسول ﷺ بادر المسلمون إلى بيعة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ لتقوم الخلافة الراشدة التي تحملت الدعوة على منهاج النبوة الصحيح، وقد تولت في مقدمة أعمالها المضي بالدعوة ومواجهة المرتدين تحت مظلة المسئولية الجماعية للدعوة إلى الله سبحانه وتعالى: التي تولاها المجتمع المسلم في ذلك الوقت.

ومضى الجهاد في سبيل الله بعد الرسول ﷺ قائما قويا وهو صورة من صور العمل الدعوي المنظم الذي ترعاه الدولة وتوليه ما يستحقه من عناية.

ونظمت شئون المسلمين المالية والإدارية، ودونت الدواوين بهدف القيام بالأمانة وأداء الرسالة التي تحملها السلف الصالح بعد الرسول ﷺ ولم تتوقف الدعوة إلى الله عن النمو إلا عندما تحولت قضية الدعوة إلى الله من مجهود وعمل تشرف عليه الدولة وتجعله نصب عينيها إلى عمل يتولاه الأفراد حسب اجتهاد كل منهم.

لقد كانت الدعـوة في نمو وتقدم عندما كانت مـؤسسات الدولة تنصبغ بهذه الصبغة، ولكن مع مر الأيام وطول العهـد وضعف الدولة وتباعد السنين ضعف الطـابع الدعـوي في مؤسسـات الدولـة، فتحولت المسئولية إلى أفـراد يقومـون بأنشطة متفرقة لا يمكن أن تقوم بالـواجب وإن كانت لها مكانتها في الإصلاح. المهم في ذلك أن الصبغـة العـامة للـدعـوة في أوج نشـاطها هي طـابع التعـاون والتعاضــد القائم على رعـاية الـدولة واهتمامهـا. وهكذا ينبغي أن يكـون في كل جيل على مـر الأيـام. وهـذا هـو تأصيل دراستنـا للعمل الـدعـوي من خـلال المؤسسات.

ثانيا: العمل الدعوي المعاصر من خلال ا لمؤسسات

ميزاته:

العمل الـدعوي شبيـه بـالقافلـة يتخلى السـائر فيها عن ذاتـه، ويحرص على القيام بوظيفته بصفته جزءا من كل متكامل يؤدي الدور الملائم له أيا كان موقعه كما قال الـرسول ﷺ: (طوبى لعبد آخـذ بعنان فرسـه في سبيل الله أشعث رأسه مغبرة قـدماه إن كـان في الحراسـة كان في الحراسـة وإن كـان في السـاقة كـان في الساقة)(٥٥).

العمل الدعوي بناء ضخم يحتاج إلى جهد متكامل حسب المرء فيه أن يشارك في هذا البناء، أمـا إذا فكر أن يقيم البناء بنفسه منفـردا عن غيره فلا هو يستطيع ذلك ولا البناء يتم(٥٦).

ولقد أشرنـا إلى أن العمل الدعوي القـائم على التعاضـد ذو مستند شرعي في القـرآن الكريم ودعـوات الأنبيـاء وسنة الـرسـول ﷺ، ولذلك فإن أولى مميـزات العمل الـدعـوي من خـلال المؤسسـات هـي الاقتـداء والتأسي بمن سلف من الدعاة إلى الله سبحانه وتعالى.

وتلك تكون رصيدا كبيرا للعمل الدعـوي في مختلف الظروف والأحوال يهيئ ـ من خلال تجارب الماضي ـ التخطيط للمستقبل على نور وبصيرة.

وفي الأفراد صفات ومـؤهلات تهيئ للعمل الدعوي تكاملا فـريدا في العطاء لا يستطيع أن يتوفر من خلال قيام هؤلاء الأفراد أنفسهم بالعمل أوزاعا(٥٧).

ولكسب ثقـة المجتمع أهميـة كبرى في نجـاح العمل الـدعوي، سـواء أكـان الأفراد المطلوب كسب ثقتهم حكامـا أم علماء أم من سائر أفراد المجتمع فإن ثقة هؤلاء بـالمؤسسات الدعـوية وبالتـالي تقديم الدعم والتأييـد المادي والمعنوي لها يفوق بكثير الثقة بمجهود الأفراد.

وكما تؤثر المؤسسات الدعوية في المجتمع وتكسب ثقته فهي كذلك أقدر على التأثير في الميدان الذي تعمل فيه لما يتاح لها من قدرات وإمكانات تهيئ لها سبل الاستمرار ومواصلة العمل لفترات طويلة تفوق عمر الأفراد.

وإننا في العمل الدعوي نحرص على الابتعاد كل الابتعاد عن الحزبية وتقديس الأشخاص والتعلق بهم، وكم جرت الحزبية على الأمـة الإسلامية من انقسامات أصبحت بمفـردها عـائقـا كبيرا من عوائق الـدعوة، وعنـدمـا تقوم المؤسسـات الدعوية التي لا ترتبط بالأشخاص(٥٨) ولا تنتمي للأفراد فإنها تتيح للمخلصين العمل الدعـوي بعيدا عن التحزب والانتماء، وكـل يقدم ما في جعبتـه ويواصل غيره المسيرة من بعده.

ثم إن لكل مؤسسـة هدفا ووسـائل لبلوغ هذا الهدف، وإذا لم تكن الـوسائل ملائمـة لتحقيق الهدف يحدث ما يسمـى بالاختلاف المؤسسي بمعنـى أن تكون الأهداف أكبر من الوسائل المتاحة أو العكس.

وتحقيق الأهـداف ليس بالأمر السهـل إذ يتطلب إجراء دراسات وبحـوث ثم عمليات التخطيط والتنفيذ والتقويـم.

وإذا طبقنا هـذه المقدمـة على الدعـوة فماذا نجد؟ قـد يقول قـائل إن أهداف الـدعـوة واضحـة ومحددة، وهـذا قـول غير عملي وغير قـابل للتطبيق ذلك أن للدعـوة أهدافها عنـد المتعلمين ولها أهدافها عنـد العوام، ولها أهدافهـا في البلد المسلم، ولها أهدافها إذا كانت موجهة إلى النصارى مثلا، أو إلى الوثنيين أو أهل البدع، أو مجتمعات إسلامية أخرى.

الدعـوة واضحة الأهداف، ولكنك لن تصل إلى تلك الأهـداف البعيدة دون تحقيق أهداف مـرحلية. إذن الأهـداف تختلف، وبالتـالي تختلف الوسـائل تبعا لذلك. من يحدد هـذه الأهداف؟، ومن يجعل هذه الأهداف واضحـة في أذهان الـدعـاة أنفسهم؟، ومن يخطط لبلـوغ هـذه الأهـداف؟، إنها المؤسسـات ذات الإمكـانات الماديـة والبشرية. بل من يتأكـد من تحقيق الأهداف ويـراقب ذلك ويختبر فاعلية الوسائل؟.

لذلك ينبغي أن يستقر في الأذهان اليـوم أن الدعوة عمل متخصص يجب أن يرتبط بجهـود دعاة متخصصين مؤهلين في إطار منظومـة واحدة يكمل بعضهم عمل بعض، ويتـولى التنسيق من أول خطوة إلى آخـرها مـؤسسات ذات كفـاءة وقدرة ترعى شئون الدعاة جميعا وفق أهداف مـرسومة حددت أساليبها ووسائلها وأُهِّل رجالها لتعرف أين وصلت في تحقيق الهدفين القريب والبعيد.

وإن لنا في جهود أعدائنا عبرة وقد رأينا جهودهم تنتشر في معظم ديار الإسلام تحت مظلـة مؤسسـات تنصيرية تقـوم على التخطيط والتنفيذ والتقـويم المنظم، والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها.

وليس من المعقـول أن يكون لـلأعداء مـؤسسات تقـوم على نشر النصرانية أو غيرها من الأديان والملل الضالـة، وتتولى تلك المؤسسات وضع الخطط والبرامج وتسعى في توفير الإمكانـات البشرية وتقوم على جمع الأموال الطائلـة لتفسد ديار

الإسلام وتضل المسلمين ولا تجد هذه الجهود مـن المسلمين في المقابل سوى أفراد ذوي إمكانـات وقدرات إذا اكتملت في جانب قصرت في جـوانب أخرى . وإذا اهتدى نصراني واحـد بجهود المسلمين الفردية فإن في مقـابل ذلك يخرج من هذا الدين مئات إن لم نقل ألوف بجهود الأعداء القائمة على المؤسسات .

وإن هذا العمل من الأعـداء يستدعي عمـلا مماثلا يتمكن من صـد الهجمة ورد الكيل ، بل أداء واجب الـدعوة إلى الله سبحـانـه وتعالى : حتى بين صفـوف الأعداء . ولن يقـوم بذلك سوى مـؤسسات دعوية وعلميـة ومالية تتضـافر فيما بينها وتؤدي كل منها واجبا في إطار عمل دعوي منظم رشيد .

وإن العمل الدعوي من خلال المؤسسات يتيح الاستفادة من كل المؤسسات القائمة التي ينبغي أن تتـلاءم أهدافها مع الدعوة إلى الله سبحانـه وتعالى : سواء أكانت هذه المؤسسـات دعوية مباشرة أم من المؤسسـات التعليمية أم الاجتماعية أم الاقتصاديـة بل يمكن من خلال هـذا العمل القائم على المؤسسـات أن تقوم المؤسســة الـواحدة بتحقيق عـدة أهـداف تخدم العمل الـدعوي كما لـو قـامت مؤسسـة تعليمية بافتتـاح فرع للتدريب المهنـي فإنها تتيح للمتخرج فيها فـرصة لاكتساب مهنة تعينه على مـواجهة أعباء الحياة والتفرغ للدعـوة دون أن تمتد عينه إلى ما في أيدي الناس ، وأقرب مثـال لذلك يحضرني المركز الإسلامي الإفريقي في الخرطوم الـذي كان يهتم بالإضـافة إلى تعليم الطلاب بتـدريبهم على إدارة مهنة تـؤمن لهم العيش في بلادهم بعـد عـودتهم من الدراسـة إلى ميدان الحيـاة ، وإن كنت لا أدري عن أحوال المركز الآن بعد التطورات التي حدثت له أخيرا . وهناك أيضا معهـد للفلاح المسلم في أندونيسيا ومعهـد الطب الإسلامي(٥٩) وغيرهما ، كلها تحقق إقامة الدعوة من خلال مؤسسة ذات أهداف متعددة .

وأخيرا كم رأينا من بعض الشباب الحماس للدعوة والرغبة في خدمة الدين لكن لا يعرفون لذلك سبيلا، فإن تركوا وجهودهم واجتهادهم أخطئوا الطريق إما من غلو يضر بهم وبالدعوة أو بتفريط يجعل الدعوة تخسر هذه الطاقات القيمة، وفي توجيههم إلى المؤسسات التي تخدم الدعوة حسن استغلال للطاقات وحماية للمجتمع من تفجيرها في غير مكانها.

والعصر الحاضر بإمكاناته وتحدياته هو عصر المؤسسات في كل قطاعات الحياة، وإن كنا نسمع في سابق أجيالنا الماضية تلقي التعليم من خلال شيخ في الكتاتيب، ثم تطور في هذا العصر ليصبح التعليم له مؤسساته المتميزة؛ فليست الدعوة أقل قدرا من ذلك فلا بد أن تتحول إلى المسار ذاته، وأن تنهض بمؤسسات دعوية تحيي هذه الفريضة وتقوم بهذا الواجب، وفي الفقرة التالية بيان أنواع هذه المؤسسات التي تخدم هذه الرسالة وترعاها.

أ ـ المؤسسات الدعوية المتخصصة

حفظ الدين هو أحد الضرورات الخمس، يقول الشاطبي ـ رحمه الله ـ: (ومجموع الضروريات خمس وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل)[٦٠] والضرورات ما (لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على خسارة وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)[٦١].

وقد جعل حفظ الدين في مقدمة هذه الضروريات ثم بين الماوردي وأبو يعلى ـ يرحمهما الله تعالى ـ وظيفة الحاكم فقالا: (والذي يلزمه من الأمور عشرة أشياء أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود وليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل)[٦٢].

فالديـن أول الضرورات وحفظه أهم وظائف الحكومـات. يقول تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمـة يدعـون إلى الخير ويأمرون بـالمعـروف وينهون عن المنكـر وأولئك هم المفلحون**﴾(٦٣)، فهذا الأمر يتضمن إقامة هيئة تضطلع بأداء وظائف ثلاث:

الأولى: الـدعـوة إلى الله، والثانيـة: الأمـر بـالمعروف، والثـالثـة: النهي عن المنكر(٦٤). وهـذه الهيئة المنـوط بها عمل الدعـوة إلى الله تأخـذ أشكالا متعـددة تتوافق مع إمكانات الداعية وطبيعة المجتمع.

وكانت الـدعوة في وقت من الأوقات تعتمـد على الجهود الفرديـة والمؤسسات المحدودة في أزمنة اعتمدت كل الأعمال على ذلك، وسارت الـدعوة موازية لبقية الأعمال الأخـرى، وهـذا لم يعـد مقبـولاً ونحن نـرى المؤسسـات الضخمـة التي تنهض للأمـور الاقتصاديـة والسياسية والتعليميـة والاجتماعية، بل سـائر أمور الحياة، ذلك أن الدعوة ـ وهي أسمى الوظائف وأهمها وأولاها بالعناية ـ لا بد أن تحظى بـالعنايـة المماثلة، وأن تقـوم لها المؤسسات المتخصصـة في شئونها وتـرعى رسالتها وتقوم بكل أعمالها تخطيطاً وتنفيذاً وتقويماً.

وإن هذه المؤسسات الـدعوية ـ كما سبق أن أشرت ـ تنهض بـالدعوة وتحمي المجتمع من الغلو أو التقصير(٦٥)، وتوجه الطاقات وتشبع الرغبات وتمكن من تكامل الجهود لتقديم أفضل النتائج.

وإن ما اتجهت إليه هذه البلاد من إقامة مؤسسات دعوية تتولى شئون الدعوة ممثلة في وزارة الشئـون الإسلامية والأوقـاف والدعـوة والإرشاد، ومؤسسـة أخرى كبرى ترعى شئـون الحسبة والأمـر بالمعروف والنهي عن المنكـر، ومؤسسـة ترعى شئون الإفتاء والبحوث العلمية، ورابعـة ترعى شئون الحرمين الشريفين يدل كله على وعي وإدراك وحرص على الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى: واهتمام بشئونها.

ومع هذه المؤسسات الحكومية مؤسسات أخرى ترعى شئون الشباب المسلم في العالم مثل الندوة العالمية للشباب الإسلامي، أو تهتم بإغاثة المنكوبين مثل هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية.

وهنا يجب أن تدرك هذه المؤسسات واجبها، وأن تعي رسالتها وتتحمل مسئوليتها وأن تطور من خططها وبرامجها مستغلة الإمكانات المتاحة والمكانة المرموقة لها في العالم، فتحمل الرسالة حملا حقيقيا جادًّا ينهض بالدين ويبلغه أقاصي المعمورة اللاهثة المتعطشة له لإصلاح أحوالها في دينها ودنياها.

وإننا لا يمكن أن نقول لفرد من الأفراد يجب عليك إبلاغ دين الله ونشره في أرض الله وهو لا يملك من أمره شيئا بل يرى وسائل الاتصال وقد سخرت لنشر الشر والفساد حوله. إنا لا نقول ذلك، ولا نلومه على تقصيره في هذا الجانب، وإنما علينا أن نوجهه إلى الانضمام إلى هذه المؤسسات الدعوية والانخراط في سلكها أيا كان تخصصه أو طبيعة عمله أو الفن الذي يجيده، فهو بلا شك سيجد في المؤسسة الدعوية مكانا يلائمه يستطيع من خلاله أن يخدم دينه وأمته باتزان يحقق الغاية، ويحول بين ضياع الطاقة أو انحرافها. وتقصيره إنما هو في تركه الانضمام إلى هذه المؤسسات، وواجب الفرد حينئذ هو التفاعل مع هذه المؤسسات والعمل وفق هذه الفرص المتاحة والمشاركة في هذه الأنشطة والبرامج المعدة إعدادا سليما وفق ما لديه من مؤهلات وخبرات وقدرات.

لذلك فإن مهمة البلاغ المبين المطلوبة في عصرنا إنما مدخلها بعد إقامة هذه المؤسسات الدعوية، هو إحسان استغلالها في نشر الدين وأداء البلاغ المطلوب من الأمة؛ لذلك أقترح على وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد وهي المؤسسة الأولى التي تحمل لواء الدعوة أن يكون لديها من البرامج ما يمكنها من الاستفادة من الإمكانات المتاحة سواء عن طريق الاستفادة من العلماء أو

من الشباب وطلبة العلم وتسخير الإمكانات المادية التي هيئت في هذا العصر من وسائل اتصال وأقمار صناعية فضائية وصحف ومجلات وإذاعة وتلفاز مع إمكانات مالية لهذا البلد لم تتح لغيرها، فهذا التكامل من الإمكانات البشرية والمادية يلقي المزيد من الآمال المعلقة على الوزارة لتنهض وتصل إلى العالم في كل بقاعه، وتبلغ هذه الرسالة التي أتصور أننا في هذا العصر لن نجد له مثيلاً من حيث توافر العلماء ووسائل الاتصال والمال في أي وقت مضى.

فالأنظار والآمال تتجه نحو الوزارة في تحريك الدعوة، ولا يعني هذا قصر الدعوة على العاملين في هذه المؤسسات، وإنما تتولى هذه المؤسسات إعداد الخطط والمناهج والبرامج، وتستفيد من القدرات البشرية المتاحة تماماً كما تفعل المؤسسات التعليمية التي وظيفتها إعداد النشء وتكوينه علميا وتربويا.

وإن دور المؤسسات الدعوية مكمل لذلك في استغلال هذه الطاقات التي أعدت وأنشئت وتمكينها من أداء واجبها الدعوي.

ب ـ المؤسسات العلمية:

إنما تقاس الأمم بما لديها من اهتمام بالعلم والعلماء، ذلك أن البناء ـ أي بناء ـ لا بد أن يسبقه العلم، وقد رفع الإسلام من شأن العلم والعلماء، وقرن شهادة العلماء بشهادته سبحانه وتعالى: ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط**﴾(٦٦). وخص الله سبحانه وتعالى الدعوة بنصوص تؤكد أهمية العلم الشرعي فيها قال تعالى: ﴿**قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين**﴾(٦٧).

لذلك فإن أساس الدعوة هو العلم موضوعا وأسلوبا ومنهجا، ومن أجل هذا فإن المؤسسات العلمية هي منطلق تكوين الدعاة ومحضن تربيتهم

وتنشئتهم. والطالب في المدرسة يتلقى من خلال المناهج الدراسية والمقررات المدرسية الاهتمام بالمجتمع، والعمل على الإصلاح، فينمو في نفسه حب الدعوة إلى الله، وتمضي معه المناهج وهو يتلقى في المقررات الشرعية واجب المسلم تجاه مجتمعه وكيفية أداء هذا الواجب وضوابطه، وفي الجامعة تتعمق الدراسة وتؤصل ويتمكن منها، وهناك يتم توجيه الشاب للحذر من الغلو في الوقت الذي يعلم عواقب التقصير في الدعوة إلى الله. وفي الجامعة يتم التركيز أيضا على جانبين: أولهما: التخصص في الدراسة وطلب العلم في أي مجال من مجالات الحياة التي يخدم بها نفسه ودينه وأمته. والتخصص مطلب ملح للأمة[٦٨] يقول تعالى: ﴿**وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾[٦٩] (فأمر أن يقوم بالجهاد طائفة، وبالعلم طائفة أخرى... وبقيام كل طائفة منهم بمصلحة من المصالح تقوم المصالح كلها)[٧٠]. فدراسة الطلاب في الجامعة تتكامل لتقدم في مجموعها خدمة جليلة للأمة الإسلامية. والعمق في الدراسة وإمكان إضافة الجديد يقتضيان التخصص، ومع أن عصرنا يقتضي هذا النوع من التعليم نظرا لسعة العلوم و تعدد فروعها، فهو مع ذلك ذو تأصيل شرعي في نهج صحابة رسول الله ﷺ إذ كان منهم الفقيه والفرضي وصاحب القرآن وكاتبه و حامل السيف للقتال في سبيل الله.

الجانب الثاني الذي يتم التركيز عليه في الجامعة كيفية استفادة الطالب مما لديه من علم في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى فهو حلقة في سلسلة وفرد في مجموعة، ولديه من المعلومات وحوله الإمكانات الكبيرة التي لو اتجه إليها بنفسه وحيدا ما استطاع أن يقدم من خلالها شيئا يذكر؛ ولذا فالطريق الأمثل هو تلك المؤسسات الدعوية التي تمثل القناة الموصلة بينه وبين الاستفادة والربط بين

العلم والدعوة، فالطبيب مثلا يزاول عمله، وبمفرده لا يتمكن من تقديم عمله الدعوي لكن من خلال بعض المؤسسات الدعوية التي تنظم الرحلات والقوافل الدعوية يستطيع أن يكون عنصرا بالغ الأهمية والفائدة في تكوين قافلة دعوية، ومثله المهندس الزراعي وغيره من أصحاب التخصصات الذين ينبغي أن تكون الجامعة مكانا لتوجيههم قبل تخرجهم إلى الميدان الملائم للدعوة إلى الله، فلا يغفل بعد تخرجه، وينغمس في وظيفته، وينسى حاجة الأمة إليه كما لا يصح أن يتحول الطبيب إلى واعظ أو داعية فرد لا يقدم شيئا ذا جدوى يتلاءم مع حاجة الأمة إليه.

لذلك فإن مسئولية قطاعات التعليم ومؤسساته ـ أيا كانت درجاتها ـ مسئولية كبيرة في تكوين النشء وتوجيهه وجهة دعوية وحمايته من الانحراف أو التقصير، ودلالته على الطريق الأمثل في أداء رسالته، سواء أكان أداء هذه المسئولية يتم في ضوء المناهج أم المقررات أم في ضوء طبيعة الجو العلمي المتوافر في القطاع التعليمي، أم من خلال تلقي الطالب من أستاذه التوجيه والتربية مع التعليم.

كما تتحمل المؤسسات التعليمية مسئولية الاهتمام بالمناهج الدراسية والمقررات والموضوعات فهي كذلك عليها (أن تختار الأكفاء من المعلمين والأساتذة الصالحين الذين يتعلم التلاميذ من أخلاقهم الفاضلة قبل ما يتلقون من أخلاقهم العلمية)(٧١). فالمقرر والأستاذ هما عصب التعليم وبهما تنجح المؤسسة التعليمية في أداء رسالتها أو تخفق. وهما جميعا ينبغي أن يتجها نحو التعليم والعمل والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى: في إطار العمل الدعوي المؤسسي البعيد عن الارتجالية الفردية. وحينما تضع الجامعات وقطاعات التعليم الأخرى هذه الغاية أمامها فإن الطالب سيجد حينئذ في ميدان التعليم توجيها راشدا وأساسا مكينا للدعوة تظهر ثماره سريعا بين الخريجين عندما يواجهون المجتمع ويتحملون بأنفسهم أداء هذا الواجب.

المسئولية الدعوية لمراكز التعليم والجامعات في الجانب العلمي :

ومع المسئولية التعليمية لمراكز التعليم والجامعات التي أشرت إليها فإن لها أيضا مسئولية علمية أخرى تتمثل في إفادة المؤسسات الدعوية المتخصصة بها لديها من خبرات تسهم في التخطيط للدعوة وتقديم أنشطتها ، ذلك أن المؤسسات الدعوية لا يتوافر فيها الخبرات العلمية الكافية لتغطية كل الدراسات والخطط والبرامج المطلوبة منها ، والجامعات تزدحم بالخبرات العلمية المؤهلة ، ولا غنى للمؤسسات الدعوية عن التخطيط والدراسات الاستراتيجية والإشراف على التنفيذ ثم تقويم تلك الخطط والدراسات وتطوير ما يمكن تطويره من أعمال . وقد يسبق التخطيط الحاجة إلى تقديم بحوث ودراسات علمية دقيقة تسند إلى هذه الخبرات العلمية المتاحة في الجامعات والموجودة في مراكز البحث العلمي فيها .

وعندما تعقد المؤتمرات الإسلامية التي عادة يتولى التنظيم لها إحدى المؤسسات الدعوية ، فإن الحاجة ماسة إلى أساتذة الجامعات ، واستنفار جهودهم في تقديم البحوث و إدارة الجلسات والمناقشات ، و إسهامهم في هذا المجال مهم جدا لإنجاح أعمال تلك المؤتمرات .

وتمتد المسئولية الدعوية للمؤسسات العلمية لتشمل تقديم المشورة والرأي للمؤسسات الأخرى سواء ما كان منها مؤسسة دعوية أو مؤسسة أخرى لها إسهامات في قضايا الدعوة إلى الله .

وأخيرا فإن مما يسهم في أداء هذه المسئولية على المؤسسات العلمية هو إثراء مكتبة الدعوة ببحوث علمية يقوم بها العاملون في المؤسسات العلمية لخدمة النشاط الدعوي .

كل هذه في مجموعها تمثل صورة من صور المسئولية الدعوية للمؤسسات العلمية كي تتكامل الجهود بين تلك المؤسسات وتحقق الهدف المنشود.

مسئولية العلماء في العمل الدعوي:

للعلماء في المجتمع مكانة متميزة ترفعهم إلى محل القدوة والأسوة في المجتمع.

وأفراد المجتمع يتأسون في حياتهم العملية بخيارهم وأفاضلهم، ويرون في العلماء المرتبة الأولى في هذا الجانب، ويفزعون إليهم في كل ما يعرض لهم من مشكلات لمعرفة الرأي الشرعي في القضية النازلة، لذلك لا بد أن يكونوا على صلة بالمجتمع، يعرفون ما يجري فيه ويعطونه الرأي الأمثل لقضاياه ويوجهون مسيرته(٧٢) ويحمون شبابه من التقصير أو التفريط أو الغلو. فالحماس للدين الذي تم إيقاده من خلال التعليم يحتاج في التنفيذ إلى رعاية وتوجيه من العلماء، ومتى خلا المجتمع من توجيه العلماء وقع الخطأ في التنفيذ تقصيرا أو غلوا، ولذلك فالمأمول من أصحاب الفضيلة العلماء في أي مكان إدراك أهميتهم في المجتمع ودورهم في بيان مكانة الدعوة ومنافعها وضوابطها(٧٣)، ووعي ضرورة قربهم من الشباب والصبر عليهم وتحمل كثرة إلحاحهم ومواصلة إسداء التوجيه والنصح لهم. وكم رأينا الأحاديث التي تخبرنا عن جلوس النبي ﷺ مع أصحابه في حلق التعليم فلا يعرف له تميز عندما يأتي قادم غريب، وكم صبر على أسئلة الجاهلين و إلحاح وجفوة الأعراب الذين يفدون إليه من البادية(٧٤).

ولا يفقد المجتمع رشده وصوابه إلا إذا تخلى العلماء عن كرسي التوجيه والإرشاد. واعتزلوا ميدان العامة، واكتفوا بحلق التعليم فقط، وعندها سيتخذ الناس رؤساء في التوجيه لا يملكون القدرة والخبرة فتنحرف الأمة في دعوتها إما بالتقصير أو بسلوك أساليب ووسائل خاطئة أو باللحاق بمؤسسات تتسمى بالإسلام وليست منه في شيء.

إن حاجـة الأمة إلى العلماء لا تقـدر بثمن : النوازل كثيرة واختـلاف الناس في طرق المواجهة تغري بالانحراف ، وما تعـدد الأحزاب وانقسام الأمة وتعدد آرائها بل وجـود التحـارش بين هـذه الأحـزاب إلا بسبب ضمـور دور العلماء في أداء واجب التوجيه السليم لشباب الدعوة .

ومتى افتقـدالنـاس الثقـة بـالعلماء أصبحت الأمـة أوزاعا وأفـرادا بـلا قيـادة علمية ، فتتفرق بهم السبل وتتعدد المشارب ويهلك الناس في الأودية .

إننا نقترح على وزارة الشئـون الإسلاميـة والأوقاف والـدعوة والإرشـاد أن تولي عنايتها لتنظيم هذه اللقاءات وتهيئ للعـالم المكان والجو المناسب للقاء الناس به وتيسر سبل ذلك وتنفذه عبر اللقـاءات العامة أو بـواسطة أجهزة الإعـلام المرئية والمسموعـة والمطبوعـة أو الاتصال الشخصي بـالهاتف ، وألا يوكل للعـالم ترتيب ذلك لأننا نرى أن الجهود الفردية دائما يتخللها القصور ، والعمل الدعوي ينبغي أن ينطلق من المؤسسات ، لما تتميـز به المؤسسات عـادة من قدرة علمية ومـالية و إدارية وفنية تتيح لها تقديم أفضل الأعمال التي تحقق أسمى النتائج .

جـ ـ مؤسسات أخرى :

تحدثنا فيما مضى عن المؤسسـات الدعويـة والمؤسسات العلمية ومسئـوليتها الدعويـة ، وفصلنا القول فيها لصلتهـا الوثقى بالعمل الدعـوي ، ونتحدث هنا عن أبرز المؤسسات القائمة في المجتمع التي تعـاضد تلك المؤسسات وتؤازرها في أداء واجبها الدعوي .

وهذه المؤسسات تنطلق رسـالتها الدعوية مـن كونها تعمل في مجتمع إسلامي ذي هـدف واحد تسعى كل مـؤسساتـه لتحقيق هـذه الغايـة كل بحسب مجال عملـه . ذلك أن الإسـلام منهج حيـاة متكـامـل شـامل لكل جـوانب النشـاط الإنسـاني ، ومن هنـا تظهـر المسئـوليـة الدعـويـة لكل المؤسسـات العـاملـة في

المجتمع. يأتي في مقدمة هذه المسئولية التزام جميع المؤسسات أيا كانت طبيعة نشاطها بالمنهج الإسلامي في تعاملها، وهذا أبلغ تعبير منها عن مدى قيامها واهتمامها بالواجب الدعوي المنوط بها.

وهنا أحاول أن أشير إلى بعض المؤسسات القائمة في المجتمعات الإسلامية منوها بمسئوليتها الدعوية على سبيل التمثيل لا الحصر لتلك المؤسسات:

مسئولية المؤسسات الاقتصادية:

إن من المسلم به أن المال هو عصب الحياة، وأن قوة المؤسسات من قوة ميزانيتها، وقد حبا الله سبحانه وتعالى هذه البلاد أموالا، وقامت فيها مؤسسات اقتصادية كبيرة لها دورها ونشاطها في المجتمع، ورسالتها تكمن في التعاون مع المؤسسات الدعوية والمؤسسات العلمية من أجل أداء رسالة هذه الأمة.

وكما تتحمل المؤسسة العلمية تهيئة الجو العلمي للناس فإن مسئولية المؤسسات الاقتصادية في العمل الدعوي هي في الإنفاق(٧٥) قال تعالى: **﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾**(٧٦) فكل ينفق مما رزقه الله، العالم رزقه الله العلم فينفق منه، والاقتصادي رزقه الله المال فينفق منه(٧٧)، وبإنفاق المال والعلم تقوم الدعوة وتتكامل أركانها.

ويقول الرسول ﷺ: (لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل وآناء النهار، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار)(٧٨).

ولن تتمكن المؤسسات الدعوية من تنفيذ خططها وبرامجها ما لم تجد من المؤسسات الاقتصادية الدعم لتلك الخطط والبرامج لتتحول بجهود العلماء

وأموال الأثرياء[٧٩] إلى عمل دعوي على أ رض الـواقع بعد أن كـانت آمالا على الورق. فـالقوافل الدعويـة لا تخطو في ميدان التنفيذ إلا بعـد تحقيق السند المالي لها. وإغـاثة المنكـوبين من المسلمين في مختلف قطاعـات الأرض لا تستطيع أن تعمل شيئا إذا خلت من مساندة المؤسسات الاقتصادية.

وليس من المعقـول أن تتحدث إلى جـائع أو تعظ عريـانا قبل إشبـاع جوعـه وستر عورته. وبخـاصة وأن هؤلاء الفقراء المعـوزين يجدون في أنشطة التنصير ما يحقق آمالهم عن طـريق كسرة خبز أو قطعة قماش أو وصفة طبيب تكـون مفتاحا لتحويل قلبـه وتلويث فطـرته. ولـذلك فإن التكامل بين المؤسسـات الدعـوية والعلمية والاقتصاديـة أمر ضروري يفرضه واجب الـدعوة إلى الله. وفي تصوري أن التكامـل بين هذه المؤسسـات سيحقق عملا دعـويا فريـدا، ذلك أن تـوافر الخطط والبرامج الموجودة لدى المؤسسات الدعويـة والطاقة البشرية المتاحة لدى المؤسسات العلميـة والدعم المالي المتـوافر لـدى المؤسسات الاقتصـادية ستتيح ـ بإذن الله تعالى ـ تقديم عمل دعوي يؤتي ثمارا ذات قيمـة في المجتمع، ولن نرى مثل هذا العطـاء في جهود أية مـؤسسة منفـردة بل ولا في جهود الأفراد مـا داموا أفرادا غير مرتبطين بعمل مؤسسي منظم.

مسئولية المؤسسات الإعلامية:

لا شك أن هنـاك العـديـد من العنـاصر التي تسهم في تكـوين المجتمع ومعتقداتـه وتقاليده وسلـوكه، ومن هذه العنـاصر التربية المنزليـة، والمؤسسات التعليمية، والتقـاليد والأعـراف الاجتماعية، بيـد أن وسائل الإعـلام ذات قدرة فائقـة في عرض الأفكـار والقيم والإقناع بها[٨٠]، هـذه الحقيقة أصبحت واقعـا يشهـد به الجميع. وإن وسـائل الاتصال الجماهيريـة تعد اليـوم الجهاز المركـزي

الـذي يوجـه الفـرد والمجتمع ، ولـذلك فإن المسئولية الـدعـويـة للمؤسسـات الإعـلامية لا تقـل عن مسئوليـات المؤسسـات العلمية إن لم يكـن للمؤسسـات الإعلامية حق الصدارة والتفوق في التأثير.

ورسالة الإسلام منهج شامل للحيـاة يجب أن تتعاون كل المؤسسات المنضوية تحت لوائه في أداء هذه الرسـالة ، وإن كنا بداية نذكـر بما سبق أن أشرنا إليه وهو أن هذه المؤسسـات القائمة في المجتمعـات الإسلاميـة يأتي في مقدمة مسئـوليتها الدعوية الامتثال للمنهج الإسلامي في مضمونها الفكري وفي إطارها العام ، فلا يصلح أن تخرج عن ذلـك وهي تنتمي للمجتمع المسلم وتحمـل جـزءا من أداء رسالته الدعوية .

ثم إن المسئولية الـدعوية للمؤسسات الإعلاميـة تقتضي ضرورة صياغة منهج للإعـلام الإسلامي يعمل على سد الفـراغ الهائل في منظومـات المنهج الإسلامي كي يمكن بلورة أنموذج جديد للإصـلاح الإسلامي يقوم على الشمول والتكامل والواقعية[٨١] .

ويأتي ـ في تصـوري ـ في مقدمة أداء هـذه المسئولية أن تكسب رسالـة الإعلام ثقة الجمهور، فـانعدام الثقة يضعف التأثير الإيجابي ، والتـزام الصدق والصراحة الحكيمة والموضوعية يقصر الطريق بين هذه الوسائل والجمهور.

ويستتبع الحديث عن الصـدق والموضوعيـة الحديث عن سـلامة المضمـون ، وهذا يعني التكـامل مع المؤسسات ا لـدعويـة والعلمية بحيث يكـون المضمون الإعلامـي مضمونـا علميا دعويـا مبنيا على أسس إصـلاح المجتمع والمحـافظة عليه .

وينتظم في مفهـوم المسئوليـة الـدعـوية لـلإعـلام (أن يقدم الإسـلام في أجمل أسلوب وأحسن وسيلة وأدق وأوضح بيان ؛ فلا يجوز أن يصاغ ا لمعنى العظيم في

شكل دميم ولا أن تقـدم الحقيقة في إطـار يطفئ بهاءها، والاعتبـار العصري أو الظرفي له وزنه الراجح في تحديد أساليب التبليغ.

و إن الإعـلام المعـاصر يبث من الباطـل أكثر ممـا يبث من الحق، وهـو يخدع النـاس بهذا الباطل إذ يـزينه لهم بـالصـورة واللون والحركـة والإخراج والبسمـة والتظرف.

حكاية عن ممثلة تخرج في برنامج تلفزيوني ملون يحف به ديكور أنيق ويقدمها مـذيع لبق، بينما يعــرض الإيمان في كتـاب ذي ورق رديء، وتنفيـذ مضطـرب وفهـارس متعبـة، وتغليف سيئ، وعنـوان باهت، أو يعـرض الإيمان في خطبـة يعوزها قوة المعنى وجمال الأداء)[٨٢].

إننـا نريـد وسـائل الإعلام تحمل الإسـلام ليس من خـلال برامج دينيـة ذات دقائق معـدودة ثم تعاود بث مـا تشاء في بقيـة الساعـات، وإنما المطلوب إدراك المسئولية عبر ا لمضمـون والوسيلة، فالخبر الذي تبثـه وكالات الأنباء، والتحليل السياسي والاقتصادي الذي تكتبه الصحـافة، والتعليق الإخباري والصورة التي ترسلها الـوكالات المصورة، بل فيلـم الكـرتون المتقن الذي يتابعـه صغارنا ببراءة صبـاحا ومسـاء كلهـا تحمل رسـالة غـازيـة خطيرة على المجتمع[٨٣] إن لم تــع المؤسسات الإعلامية مسئوليتها وتدرك واجبها الدعوي في المحافظة على المجتمع وصلاحـه، ولذلـك لا بد أن تكون كـل هذه الأشيـاء تحمل الرسـالة الإسـلامية وتنطوي تحت لوائها وتسعى لتحقيق أهدافها.

وبهذه المناسبة فإني أقدم بعض المقترحات في هذا المجال:

١ ـ ضرورة التكـامل بين مؤسســات الدعـوة والتعليم والإعلام في أداء رسـالة الإسـلام وتبليغ الـدعـوة، ولا يصلح بحـال من الأحـوال أن تعمل واحـدة من المؤسسات بمعزل عن الأخرى.

٢ ـ ضرورة التـزام المؤسسات الإعـلامية بمنهـج الإسلام في الإطـار العام وفي المضمون في كل ما يقدم عبر وسائلها .

٣ ـ إنشاء مركز عالمي للإعلام الإسـلامي يتكون من بنوك للمعلومات ومراكز للبحوث والـدراسات يكـون حلقة الـوصل بين المؤسسات العلميـة والمؤسسات الإعلامية .

٤ ـ ضرورة المبادرة إلى إيجاد قناة فضائية تنقل الإسلام إلى أرجاء المعمورة .

مسئولية المؤسسات الاجتماعية :

وعنـدمـا نتحـدث عن المؤسســات وأنشطتهـا فلن ننسى أن هنــاك بعض المؤسسات الاجتماعيـة ذات الأهمية الدعـوية لقـربها من المجتمع ممثلا في بعض أفراده الذين أوكل إلى هذه المؤسسة مهمة توفير الرعاية الاجتماعية لهم .

وفي مقدمة الحديث عن دور المؤسسات الاجتماعية نذكر دور الأسرة ومكانتها بصفتها مـؤسسة اجتماعيـة ترعى شئـونها أفرادهـا وتحميهم من الزلل ، وقـد قال ﷺ : (كلكم راع وكل مسئـول عن رعيتـه فـالإمام راع وهـو مسئـول عن رعيتـه والـرجل راع في أهلـه وهـو مسئول عن رعيتـه والمرأة راعيـة في بيت زوجهـا وهي مسئولة عن رعيتها)(٨٤) .

وهي وإن لم تأخـذ الطـابع المؤسسي ا لمعـروف فإن المسئـوليـة الاجتماعيـة بين أفـرادها واضحـة ، والتكامل بين أطـرافها والسعي في أداء هـذه المسئوليـة يحقق أهمية كبيرة في رعاية النشء ، وقد قال الرسـول ﷺ : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)(٨٥) .

ومن أبرز هذه المؤسسات دور الأحداث ورعاية الأيتام ورعاية الشباب، ودور المعوقين وكبار السن والمصحات التي تهتم بتقديم الرعاية الاجتماعية لمن هم في طور النقاهة من بعض الأمراض الاجتماعية، وكل هذه الدور تضم بين جنباتها فئات من المجتمع لها قيمتها وأهميتها، وهي في أمس الحاجة إلى أن تصل إليها رسالة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى. فلم تكن حاجة الإنسان في يوم من الأيام تنحصر في رغبات بطنه فقط بل إن فطرة الإسلام تقتضي أن تشمل الرعاية الاجتماعية روح الإنسان وبدنه في آن واحد. وتتحمل هذه المؤسسات مسئولية مهمة في رعاية من لديها، وهي ليست مطالبة بأن تتولى مباشرة شئون الدعوة، وإنما عليها ـ كحد أدنى ـ إتاحة الفرصة وتهيئة الأجواء لتنفيذ ما تتقدم به المؤسسات الدعوية من برامج دعوية تضمن استقامة وصلاح هؤلاء الأفراد.

وهذه المسئولية يمكننا أن نسميها المسئولية السلبية التي تعني مجرد إتاحة الفرصة لغيرها ليعمل، وهذا في نظري هو أقل درجات المسئولية الملقاة على المؤسسات الاجتماعية، ذلك أن أمانة الدعوة إلى الله وحقوق الأفراد المنتمين لهذه المؤسسات تتطلب عملا إيجابيا يتمثل في السعي الحثيث لما فيه صلاح واستقامة من لديهم، وليس في إشباع بطونهم فقط.

إن المؤسسات الاجتماعية تهدف بالدرجة الأولى إلى استصلاح من بين يديها، وهذا الاستصلاح يقتضي العمل والتنسيق مع من لديه القدرة وهم القائمون على المؤسسات الدعوية. لذلك فإني أخلص إلى التنبيه على مسئولية المؤسسات الاجتماعية في التعاضد مع المؤسسات الدعوية لتحقيق الغرض المنشود من إقامة تلك المؤسسات، ومن دون هذا التكامل يصبح العطاء الاجتماعي ناقصا قد أهدر جانبا مهما من جوانب استقامة وانتظام حياة من لديه.

خاتمة

في هذا البحث الذي انتظم الحديث عن العمل الدعوي من خلال المؤسسات حرصت على تحديد طبيعة العمل الدعوي في هذه الرسالة الخاتمة التي تتميز بأمرين:

أولها: كونها رسالة خاتمة جاءت للبشرية جمعاء من لدن بعثة محمد ﷺ إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، فهي تمتد لتشمل أمما مختلفة الأقطار والثقافات والمناهج والأساليب.

والثاني: تضاعف الأمة المرسل إليها وتباعد زمانها ومكانها مما يستدعي مزيدا من الجهود يتناسب وطبيعة المرسل إليهم كثرة وتفرقا في الأرض والزمن.

كل هذا مع محافظة تامة على مضمون دعوي واحد لا يتغير في إطاره العام، وإن كان ذا تأثر بطبيعة المجتمع في أولوياته ـ كما بينا ـ منذ أول بعثة من الرسل إلى بعثة محمد ﷺ.

وعندما نتابع نصوص القرآن الكريم وعمل الأنبياء عليهم السلام نجد أن هذا المضمون واحد في حين نجد الوسائل والأساليب تختلف من نبي إلى آخر بل في حياة النبي الواحد نجد الاختلاف بين فترة وأخرى.

وهذا العصر شأنه كسائر العصور مؤثر في اختيار الوسيلة والأسلوب. ونحن نرى أن الطابع العام لهذا العصر هو طابع المؤسسات سواء في حياة المجتمع والخدمات المقدمة له أو حتى في وسائل الأعداء في مواجهة الدين وإفساد المجتمع. والدعوة جزء من عمل هذا المجتمع لا بد أن يكون سعيها وعملها متوافقا مع سائر المؤسسات المماثلة الفاعلة في المجتمع، ثم وهي تواجه هجمة الأعداء لا بد أن يقابل المؤسسة مؤسسة في قوتها بل أقوى منها لإمكان ردها

وصـدها . ولأجل ذلك قلنـا لا بد من قيـام المؤسسـات الدعـوية المنظمـة التي تضمن سـلامـة التخطيط والقـدرة على التنفيـذ ودقـة التقـويم ، وأن تتكـاتف وتتعاضد هذه المؤسسات الدعوية مع المؤسسات العلمية التي فيها المدد البشري لتنفيـذ الخطط والبرامج ، يسانـد ذلك كلـه الـدعم المالي المقدم من المؤسسـات الاقتصادية في المجتمع لتتحقق بـذلك عناصر نجاح الدعـوة وهي جودة الخطة ووعي المنفذ ، والمال المسانـد مع استغلال الميادين الدعوية المتـاحة وفي مقدمتها المؤسسات الاجتماعية .

وإننا حينما ندعو إلى قيام هذه المؤسسة فإننا نذكر بأمرين :

أولهما : أن مسئولية إقـامة هذه المؤسسات هي مسئولية الـدولة ممثلة في الحاكم الذي يدرك أن سـلامة المجتمع واستقامة حياته ورشـده في تمكينه من أداء وظيفة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى ، وفق الإمكانات المتاحة والأساليب الملائمة .

الثاني : أن هـذه المسئوليـة الـدعويـة الموكـولـة إلى المؤسسات لا تعني بحـال التقليل من جهـود الأفراد ، وإنما تعني تـوحيد جهـودهم واستثمارها واستغـلالها أحسن استغـلال بعيـدا عن الارتجاليـة المشـوبـة بالأخطـاء والقصـور أو الغلـو والإفراط .

وعندمـا نركـز على أهمية المؤسسـات الدعويـة فإننا نـرى أن هذا هـو الطريق الأسلم لتنشيط العمل الـدعوي فكم مـن فتى يمتلئ حماسا ورغبـة في الدعـوة لم يتمكن من تقديم شيء ينفع دينه وأمتـه ، ولو انضوى تحت لواء مؤسسـة دعوية لكان عضوا نافعا يملأ فراغا مهما في خلية العمل الدعوي المطلوب .

أما المؤسسـات التي لا تتخصص في الدعـوة ولها نشاطهـا في المجتمع المسلم فإنها تحمل رسالـة في هذا المجتمع ، وهي رسالة الـدعوة إلى الله ، والإسلام منهج حياة المجتمع وحـدة متكاملة تتحـد أهدافهـا وتتضافر إمكـاناتها لتحقيق تلك

الرسالة، ولذلك فإن أداء هذه الرسالة يتم بالتعاون مع المؤسسات الدعوية. فالمؤسسات العلمية توفر للمجتمع الأستاذ المربي والبحث القيم والخطط المدروسة والمناهج السليمة والطالب الداعية وكلها تلتقي لتهيئ للمؤسسات الدعوية طاقة هائلة من الإمكانات العلمية والبشرية والمادية تتيح لها العمل على نطاق واسع في العالم الإسلامي وغيره.

وإذا توفر مع هذه الإمكانات ما تقدمه المؤسسات الاقتصادية من دعم معنوي ومادي يتمثل الدعم المعنوي في تمثيل المجتمع المسلم أحسن تمثيل حينما تلتزم في عملها وتعاملها بالتشريع الإسلامي، وتقدم الأسوة والقدوة لغيرها، وتشهد بعملها على صلاحية هذا التشريع وشموليته للحياة.

أما الدعم المادي فيتمثل في دعم الخطط والبرامج التي تقوم على إعدادها وتنفيذها المؤسسات العلمية والدعوية.

ويأتي دور المؤسسات الإعلامية في حمل هذا المضمون المدروس الملائم إلى قطاعات المجتمع، ومن دون هذه المؤسسة سيبقى العمل الدعوي محدودا في دائرة ضيقة، أما إذا حملته القنوات الفضائية وأجهزة التلفاز والراديو والصحف، وبثته وكالات الأنباء في أخبارها وتقاريرها وتحليلاتها فسنرى له الأثر الكبير في كل بقعة يصل إليها. وإن من الأهمية بمكان أن تتكامل وتتعاون هذه المؤسسات في المجتمع الإسلامي على أداء رسالتها الدعوية لينهض العمل الدعوي ويؤدي دوره المطلوب.

وإني في نهاية البحث أخلص إلى التوصيات التالية:

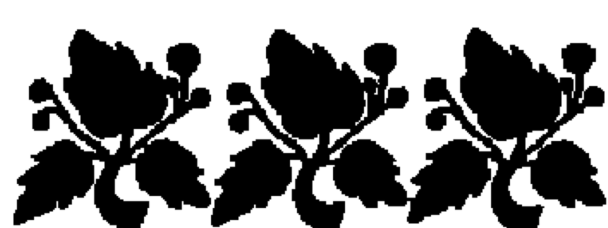
١ ـ أهمية قيام المؤسسات الدعوية سواء ما كان منها رسميا أو يأخذ طابع الإشراف الرسمي ويدار من قبل هيئة مستقلة.

٢ ـ أهمية توجيه الشباب إلى هذه المؤسسات الدعوية لاستثمار طاقاتهم في عمل دعوي يتناسب وما لديهم وحاجة الأمة إلى هذه الجهود.

٣ ـ أهمية سعي المؤسسات الدعوية الرسمية وفي مقدمتها وزارة الشئون الإسلامية إلى استغلال كل الوسائل والأساليب المتاحة المباحة في نشر هذا الدين بدءا من الكتاب وانتهاء بالقنوات الفضائية.

٤ ـ أهمية تعاون المؤسسات الدعوية مع المؤسسات العلمية والمؤسسات الأخرى في أداء واجب الدعوة بحيث يكون لدى المؤسسات الدعوية الخطط والبرامج الوافية الملائمة للتنفيذ وألا تتوانى المؤسسات العلمية في تقديم الرأي والخبرة والطاقة العلمية اللازمة لتنفيذ تلك البرامج، كل هذا بدعم مادي من المؤسسات الاقتصادية القائمة في المجتمع الإسلامي.

٥ ـ أهمية قيام وزارة الشئون الإسلامية بربط الشباب بالعلماء وتوثيق الصلة بينهم وإقامة البرامج التي تمكن من التقاء العلماء بأفراد المجتمع ومعرفة قضاياهم ومساعدتهم في إيجاد الحلول لمشكلاتهم مما يؤكد احترام الشباب للعلماء وتقدير آرائهم والامتثال لتوجيهاتهم.



الهوامش

(١) سورة النحل : الآية رقم ٣٥ .

(٢) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري لابن حجر، جـ٣، ص ٢٤٥، حديث رقم ١٣٨٥ .

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ٣/ ٢٤٨ .

(٤) انظر: زيد بن عبد الكريم الزيد، الوسطية، ص ٨ .

(٥) سورة الحديد: الآية رقم (٢٥) .

(٦) انظر محمد نسيب الرفاعي، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، جـ٤، ص ٣١٤ .

(٧) سورة الأنعام، الآية رقم (٨٢) .

(٨) انظر : د. علي عبد الحليم محمود، فقه الدعوة إلى الله، جـ ١، ص٥٦ .

(٩) القائل هو فضيلة الشيخ أبي الحسن الندوي .

(١٠) أبو الحسن الندوي، كيف توجه المعارف في الأقطار الإسلامية، ص ١٩ .

(١١) انظر: المراغي، تفسير المراغي، جـ ٤، ص ٣٠، وقال: (والخلاصة أن هذه الخيرية لا تثبت لهذه الأمة إلا إذا حافظت على هذه الأصول الثلاثة، فإذا تركتها لم تكن لها هذه المزية). وانظر: أمين أحسن إصلاحي، منهج الدعوة إلى الله، ص ٢٩ .

(١٢) سورة آل عمران: الآية رقم (١١٠) .

(١٣) انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان، تجديد الدعوة ـ بحث ضمن بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي المطبوعة بعنوان الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل، ص ١٠٧ ـ.

(١٤) سورة الذاريات: آية (٥٦) .

(١٥) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير: الجزء الثاني، ص ١٤، حديث رقم (١٤٦٥) .

(١٦) سورة آل عمران: الآية رقم (١٩) .

(١٧) انظر محمد أحمد العدوي، دعوة الرسل إلى الله، ص ١ .

(١٨) سورة الأنبياء: الآية رقم (٢٥) .

(١٩) انظر: محمد أحمد العدوي، دعوة الرسل إلى الله تعالى: ، ص ١٥٣ .

(٢٠) سورة هود: الآية رقم (٨٤) .

(٢١) سورة الأعراف: الآية رقم (٨٠) .

(٢٢) التوحيد يستلزم بعد الإقرار بالشهادتين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وسائر أركان الإسلام .

(٢٣) انظر: عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، ص ٢٦١ .

(٢٤) سورة الشعراء: الآيات من رقم ٤١ : ٥١ .

(٢٥) انظر: محمد نسيب الرفاعي، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، الجزء الأول، ص٢٧٣.

(٢٦) الأكمه هو الذي يولد أعمى.

(٢٧) سورة آل عمران: الآية رقم (٤٩).

(٢٨) انظر: محمد نسيب الرفاعي، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، جـ ٢، ص ٤٨٢ .

(٢٩) سورة يوسف: الآيات من ٣٦: ٤١ .

(٣٠) سورة الشعراء : الآية رقم (٢١٤).

(٣١)انظر: الذهبي، السيرة النبوية، ص ٨٢ .

(٣٢)صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري، جـ٨، ص ٥٠١، ك ٥٦، ب٢ .

(٣٣) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٣، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٣٤) سورة النحل: الآية رقم (١٢٥).

(٣٥) انظر: أبا الحسن الندوي، روائع من أدب الدعوة في القرآن والسيرة، ص ١١ .

(٣٦) انظر: محمد نسيب الرفاعي، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، جـ ٢، ص ١٣٩ .

(٣٧) سورة الأنعام: الآية رقم (٩٠).

(٣٨) انظر: سليمان الندوي، الرسالة المحمدية، ص ٦٨ .

(٣٩) سورة الأحزاب: الآية رقم ٢١ .

(٤٠) انظر: محمد أبي الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، ص ٢٩٠ .

(٤١) انظر: محمد أبي الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، ص٣١، وقال: اتفق العلماء على وجوب الدعوة إلى الله واختلفوا في نوعية الوجوب هل هو على التعيين أم على الكفاية؟ . . .)

(٤٢) انظر: عبد الرحمن السعدي، رسالة في أصول الفقه ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي، الجزء الرابع (الفقه، المجلد الأول، ص ٢٥)

(٤٣) أمين أحسن إصلاحي، منهج الدعوة إلى الله، ص ٥٧ .

(٤٤) وحيد الدين خان، إمكانات جديدة للدعوة، ص ٢٢ . ومقصود الكاتب هنا الذي نقلت النص عنه أنهم لن يفلتوا من بطش الله سبحانه إن لم يغفر لهم.

(٤٥) سورة آل عمران: الآية رقم (١١٠).

(٤٦) سورة آل عمران: الآية رقم (١٠٤).

(٤٧) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، جـ ٤، ص ٣٧.

(٤٨) المرجع السابق.

(٤٩) انظر: محمد الخضر حسين، الدعوة إلى الإصلاح، ص ٢٣ .

(٥٠) سورة طه: الآيات من رقم ٢٩ : ٣٢.

(٥١) سورة الأعراف : الآية رقم (١٥٩) .

(٥٢) سورة يس : الآيتان رقما (١٣ و ١٤) .

(٥٣)انظر: الصالحي ، سبل الهدى والرشاد ، جـ ٢ ، ص ٥٩٣ .

(٥٤) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير ، جـ ٦ ، ص ٣٤١ ، رقم ٧٩٤٣ .

(٥٥) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري لابن حجر ، جـ ٦ ، ص٨١ ، كتاب الجهاد ، باب الحراسة في الغزو .

(٥٦) انظر : سعيد حوى ، دروس في العمل الإسلامي ، ص ٢٦ .

(٥٧) انظر: د . علي عبد الحليم محمود ، فقه الدعوة إلى الله ، جـ ١ ، ص٢٠١ .

(٥٨) انظر: طه جابر العلواني ، من وسائل الدعوة ، ص ٨٠ . من بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي المطبوعة تحت عنوان الدعوة الإسلامية : الوسائل ، الخطط ، المداخل .

(٥٩)انظر: طه جابر العلواني ، من وسائل الدعوة ، ص ٨٠ ، من بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي المطبوعة تحت عنوان الدعوة الإسلامية : الوسائل ، الخطط ، المداخل .

(٦٠) الشاطبي ، الموافقات ، جـ ٢ ، ص ٤ .

(٦١) المرجع السابق .

(٦٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ١٥ ، وأبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، ص ٣٧ .

(٦٣) سورة آل عمران : الآية رقم (١٠٤) .

(٦٤) انظر: د . محمد بن عبد الله العربي ، النظم الإسلامية نقلا عن مجلة البحوث الإسلامية ، العدد رقم ٣٨ لعام ١٤١٣هـ .

(٦٥) انظر: محمد حسين الذهبي ، مشكلات الدعوة والدعاة ، ص ٣٣ .

(٦٦) سورة آل عمران : الآية رقم (١٨) .

(٦٧) سورة يوسف : الآية رقم (١٠٨) .

(٦٨) انظر: السعدي ، بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار ، ص ١٨٠ .

(٦٩) سورة التوبة : الآية رقم (١٢٢) .

(٧٠) السعدي ، القواعد الحسان لتفسير القرآن ، ص ١٧٠ .

(٧١) السعدي ، وجوب التعاون بين المسلمين ، ص ٢٦ .

(٧٢) انظر: د . مانع الجهني ، الصحوة الإسلامية ، نظرة مستقبلية ، ص٥٥ .

(٧٣) انظر: السعدي ، الجهاد في سبيل الله (رسالة مطبوعة ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي ، القسم الخامس ، الجزء الأول ، ص ١٦٩)

(٧٤) انظر: المباركفوري ، الرحيق المختوم ، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٨ .

(٧٥) انظر: السعدي، الجهاد في سبيل الله. رسالة ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي (القسم الخامس، الجزء الأول، ص ١٧٠).

(٧٦) سورة البقرة: الآيات أرقام ١ و ٢ و ٣.

(٧٧) انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، جـ ١، ص ١٧٩، وابن قاسم، فتاوى ابن تيمية ١٤/ ٢١٢.

(٧٨) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري، جـ ١٣، ص ٥٠٢، كتاب رقم ٩٧، باب رقم ٤٥.

(٧٩) انظر: د. محمد حسين الذهبي، مشكلات الدعوة والدعاة في العصر الحاضر وكيفية التغلب عليها، ص ١٦.

(٨٠) انظر: د. سعيد إسماعيل صيني، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، ص ٧٨.

(٨١) انظر: عبد القادر طاش، دراسات إعلامية ص ٤٤.

(٨٢) زين العابدين الركابي، بحث النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية، (بحث مطبوع ضمن كتاب الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية، ص ٢٠٠ الصادر عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي).

(٨٣) انظر: د. عبد القادر طاش، دراسات إعلامية ص ٤٨.

(٨٤) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، جـ ٤، ص ١٨٣، رقم ٤٤٤٥.

(٨٥) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، جـ ٤، ص ١٨١، رقم ٤٤٣٥.

المصادر والمراجع

١ ـ الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى، تصحيح محمد حامد الفقي، شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، أندونيسيا، الطبعة الثالثة ١٣٩٤هـ.

٢ ـ الأحكام السلطانية، القاضي أبو الحسن الماوردي، تصحيح محمد بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ.

٣ ـ إمكانات جديدة للدعوة، وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

٤ ـ البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ.

٥ ـ بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار شرح جوامع الأخبار، الشيخ عبد الرحمن السعدي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

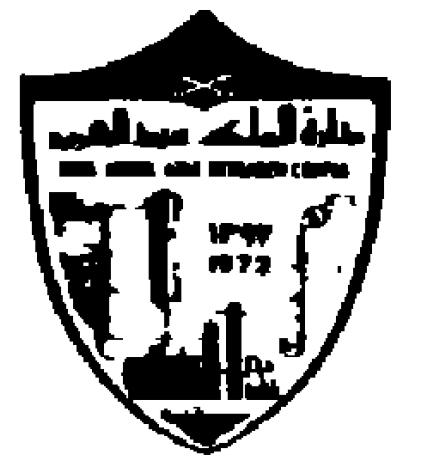
٦ ـ تجديد الدعوة، د. عبد الحميد أبو سليمان. بحث ضمن بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي المطبوعة تحت عنوان (الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل) الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٧ ـ تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤م
٨ ـ تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٦م.
٩ ـ تفسير المراغي، الشيخ أحمد بن مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.
١٠ ـ تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، محمد نسيب الرفاعي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الخامسة ١٤٠٨هـ.
١١ ـ الجهاد في سبيل الله، الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي (رسالة مطبوعة ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن السعدي، القسم الخامس، الجزء الأول) مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة ١٤١١هـ.
١٢ ـ دراسات إعلامية؛ د. عبد القادر طاش، دار الصافي للثقافة والنشر، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
١٣ ـ دروس في العمل الإسلامي، سعيد حوى، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.
١٤ ـ الدعوة إلى الإصلاح، محمد الخضر حسين، جمعية الإصلاح بالإمارات العربية، فرع الفجيرة، مطبعة صوت الخليج.
١٥ ـ دعوة الرسل إلى الله، محمد بن أحمد العدوي، دار الفكر.
١٦ ـ الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة.
١٧ ـ رسالة في أصول الفقه، الشيخ عبد الرحمن السعدي (المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن السعدي، القسم الرابع)، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة ١٤١١هـ.
١٨ ـ الرسالة المحمدية، سليمان الندوي، تعريب محمد ناظم الندوي، مكتبة دار الفتح، دمشق، ا لطبعة الثالثة ١٤٠١هـ.
١٩ ـ روائع من أدب الدعوة في القرآن والسيرة أبو الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
٢٠ ـ السياسة الإعلامية للمملكة، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٤هـ.
٢١ ـ السيرة النبوية، محمد أحمد الذهبي، تحقيق حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
٢٢ ـ الصحوة الإسلامية: نظرة مستقبلية، د. مانع الجهني، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض.
٢٣ ـ صحيح ا لبخاري، الإمام البخاري، مطبوع مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
٢٤ ـ صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.

٢٥ ـ فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، مكتبة المعارف، الرباط.
٢٦ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
٢٧ ـ فقه الدعوة إلى الله، د. علي عبد الحليم محمود، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٢٨ ـ قصص الأنبياء، عبد الوهاب النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ.
٢٩ ـ القواعد الحسان لتفسير القرآن، الشيخ عبد الرحمن السعدي، مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٢هـ.
٣٠ ـ القواعد والفوائد الأصولية، أبو الحسن علاء الدين بن اللحام، تصحيح محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
٣١ ـ كيف توجه المعارف في الأقطار الإسلامية، أبو الحسن الندوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
٣٢ ـ مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٣٨، العام ١٤١٣هـ.
٣٣ ـ مدخل إلى الإعلام الإسلامي، د. سعيد إسماعيل صيني، دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة ١٤١١هـ.
٣٤ ـ المدخل إلى علم الدعوة، محمد أبو الفتح البيانوني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
٣٥ ـ مشكلات الدعوة والدعاة في العصر الحاضر وكيفية التغلب عليها، د. محمد حسين الذهبي، الجامعة الإسلامية بالمدينة ـ من بحوث المؤتمر الأول لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة ـ الطبعة الأولى.
٣٦ ـ منهج الدعوة إلى الله، أمين أحسن إصلاحي، تعريب سعيد الأعظمي وزميله، دار نشر الكتاب الإسلامي، الكويت.
٣٧ ـ من وسائل الدعوة، طه جابر العلواني ـ من بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي، مطبوع ضمن كتاب بعنوان الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل ـ الرياض، الطبعة الأولى عام ١٤٠٥هـ.
٣٨ ـ الموافقات، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، دار الفكر للطباعة والنشر.
٣٩ ـ النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية، زين العابدين الركابي ـ بحث ضمن كتاب طبعته الندوة العالمية للشباب الإسلامي بعنوان الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية ـ الرياض، الطبعة الثانية.
٤٠ ـ وجوب التعاون بين المسلمين، الشيخ عبد الرحمن السعدي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

امرؤ القيس بن حُمَام، أو حِذَام، أو خِذَام، أو خِدام، الكلبي

الدكتور: عادل الفريجات



هذا الشاعر هو الذي عناه امرؤ القيس بن حجر الكندي في قوله:

عُوجا على الطلل المحيل لأنَّنا ... نبكي الدِّيار كما بكى ابن خِذام

وروي اسم الشاعر الذي تمثله امرؤ القيس في بيته: «ابن حِذام» و «ابن حِمام» و «ابن خِدام»(١). ويقتضي الإيضاح والتحديد أن نشير إلى أنّ الآمدي ذكر شعراء آخرين يقال لهم: «ابن حُمام»، منهم الحُصَين بن الحمام المُرِّي، وأُبَيُّ ابن حمام العبْسي، وابن حمام الأزدي(٢).

وامرؤ القيس بن حمام الكلبي هو أحدُ عشرةِ شعراء مراقسة ذكرهم الآمدي مفتتحا بهم كتابه: المؤتلِف والمختلِف، وهم أربعة من كندة، وثلاثة من كلب، وثامن من بني عامر، وتاسع من تغلب، وعاشر من حِمْيَر. وأزمانهم تتوزع ما بين الجاهلية والخضرمة والإسلام(٣).

ودفعا للبسٍ قـد يقع ينبغي أن نفرق أيضًـا بين شاعـرنا وشـاعر آخـر قديم، يـــدعى «ابن حِـــذْيـم»، وليس ابن حــــذام. فقــــد نقل البغــــدادي (١٠٩٣هـ/ ١٦٣٣م) عن ابن الأثير في «المرصَّع» قـوله: «ابن حِذْيم شـاعر في قديم الـدهر يقال إنـه كان طبيبا حـاذقًا يضرب بـه المثل في الطب فيقال: أطبُّ بالكيِّ من ابن حذيم، وسمّاه أوس حذيمًا - يعني أنه حذف لفظ ابن - فقال:

عليمٌ بما أعيا النطاسيَّ حِذْيَما

ويقال ابن حَذَام أيضًا، وإنه أول من بكـى من الشعراء في الديار... أقول: جميع من ذكر ابن حذام الشاعر، لم يقل إنه ابن حِذْيم الطبيب»(٤).

ولهذا، فـلا صحـة لما ذكر محبُّ الـدين أفنـدي في كتـابه تنـزيل الآيـات على شواهد الأبيـات من أن ابن حذام الذي ذكره امرؤ القيس في شعـره: «كان طبيبًا حاذقًا. وفي المثل: أطبُّ بالكيِّ من ابن حِذام»(٥).

ورغم ما تقدم فإن اضطرابًا كبيرًا آخر أصـاب أخبار شاعرنا، فثمة خلاف في اسمه الأول، واسم أبيه، وانتمائه القبلي، وبعض أخباره الأخرى، وفي شعره.

وتكاد المصـادر تجمع على أن اسمه امرؤ القيس. ولكن ابن سعيـد الأندلسي نقل عن كتاب «واجب الأدب» أن عمـرو بن حذام هو الذي عنـاه امرؤ القيس الكندي في قـوله: «نبكي الـديار كما بكى ابـن حِذام»(٦). وهذا خبر مـدخول مدفوع بأدلة ستأتي بعد قليل.

وقد أصاب الانتماء القبلي للشاعر خلط آخـر، إذ ذكر ابن سلام بعد أن ساق بيت امرئ القيس الكندي السابق، أن ابن حِذام «رجل من طيِّئ لم نسمع شعره الذي بكى فيه، ولا شعرًا غير هذا البيت الذي ذكره امرؤ القيس»(٧).

وثمـة شبه إجماع على أن شـاعـرنـا هو امـرؤ القيس بن حُمام، أو حِـذام، أو خِذام، أو خِدام الكلبي. ولعل أوفى نسب لـه هو الذي ساقـه الآمدي إذ قال: «امرؤ القيس بن حُمام بن مـالك بن عبيدة بن هُبَل بن عبد الله بن كنانـة بن بكر ابن عوف بن عذرة بن زيد الله بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وَبَرة»(٨).

وهذا الانتساب إلى قبيلة (كلب بن وبرة) تؤكده مصادر أخرى كثيرة(٩). وقد وقف ابن قتيبة عند الجد الثالث للشاعـر، فقال: هو امرؤ القيس بن الحارثة بن الحمام بن معاوية(١٠). ووقف أبو هـلال العسكري عند الجد الأول لـه، فقال: امرؤ القيس بن حارثة بن الحمام(١١).

ووقع تصحيف كثير في اسم أبي امـرئ القيس هـذا، فقـال حمزة الأصفهـاني (٣٦٠هـ/ ٩٧٠م): «صحَّـف العلماء اسم الشاعـر الذي ذكره امـرؤ القيس في قوله:

عُـوجـا على الطلل المحيل لعلّنـا نبكي الـدِّيـار كما بكـى ابن خِـدام

فسألت أبا الحسين النسـابة الأصبهاني عنه فقـال: رواه الأصمعي «خِدام»، ورواه أبو عبيدة «خِـذام»، ورواه راوٍ «حِذام». وقال أبو عبيدة: وفـد علينا وفد من بني جعفر بن كلاب، فيهم أبو الوثيق، فسألناه عنه فقال: قدَّرنا علم ذلك بالحَضَر، ونحن على شك في خِـذام وحِذام، قلنا من هو؟ قـال: لا أدري. قلنا فمتى بكى الديار؟ قال: لا أدري».

وأضاف الأصفهـاني: «قال النسـابة: هو عنـدي غير من ذكروا، لأنـه امرؤ القيس بن الحمام بن مالك بن عبيدة بن هبل، ابن أخي زهير بن جَناب بن هبل الكلبي. وكان يقـال له عِذْل الأصِرَّة، وروى أعـراب كلب له أبياتـاً يبكي فيها الديار، وذكر علماء كلب أنه كان يغزو مع مهلهِل...»(١٢).

ونلاحظ بعض الاختلاف عند أبي أحمد العسكري (٣٨٢هـ/ ٩٩٢م) عما ساقه الأصفهاني من قبل، عن شاعرنا، ونسبه، وزمانه، فقد قال العسكري:

«وكنت أقرأ على ابن دُرَيْد شعر امرئ القيس في أول ما وردت عليه مدينة السلام، فبلغتُ إلى قوله:

عُوجا على الطلل المحيل لأنَّنا نبكي الدِّيار كما بكى ابن خِذام

فسألته عن «ابن خذام» هذا، وهل هو بالدال أو بالذال، وفي أي شعر بكى الديار فتمثله امرؤ القيس، فقال رواه لنا أبو حاتم بالذال المعجمة»[١٣].

ثم قال العسكري معلِّقا على ما سمعه من ابن دريد: «فلمْ أجد ما رواه أبوبكر بن دريد لي عن أبي حاتم شافيًا ولا مقنعًا، فسألت أبا الحسين محمد بن القاسم التميمي النسابة[١٤] بعد ذلك بعشرين سنة عن «ابن خِدام» هذا، وما تحقق عنده من أمره، فقال: قد قال أهل البصرة، منهم أبو عبيدة والأصمعي، فقال الأصمعي: «خدام» بدال غير معجمة. وقال أبو عبيدة بذال معجمة»[١٥].

وأنهى أبو أحمد العسكري حديثه عن ابن حذام بقوله:

«ثم قال لي أبو الحسين النسابة: والوجه عندي أنه امرؤ القيس بن حمام بن عبيدة بن هبل بن أخي زهير بن جناب... وكان يقال له: «عدل الأصرة». وتروي أعراب كلب له أبياتا يبكي فيها الديار، وكان يغزو مع مهلهل، فهو الذي أراد مهلهل بقوله:

لَمَّا توعَّر في الكلاب هجينُهم هلهلتُ أثأر مالكًا أو صِنْبِلا

وجابر[١٦] وصنبل رجلان من تغلب، والهجين هو امرؤ القيس بن

الحمام[١٧]، وكان يصحب امـرأ القيس في انتقاله في أحيـاء العرب، فذكـره امرؤ القيس بن حجر في شعره وجعله أوّل من بكى الديار»[١٨].

إن القسم الأخير من خبر العسكري المنقول عن أبي حسين النسـابة يقودنا إلى أمور أخرى تتصل بهذا الشاعر، منهـا تلقيبه بـ«عدل الأصِرَّة»، وبـ«الهجين»، وانتسابـه إلى قبيلة كلب، وأنـه من أقـارب زهير بن جَناب. كما أفـادنا الخبر أن شاعـرنا كـان يغزو مع مهلهل! وسنناقش هـذه المسائل، أو بعضهـا، فلعل فيه أوهامًا أو تخليطًا لا ينسجمان مع أخبار الشاعر الأخرى.

فاللقبـان «عدل الأصرَّة» و «الهجين» يكشف شرحهما، والتـدقيق فيهما، عن بعض شئون الشاعر، فالعِـدل هو نصف الحِمْل يكون على البعير، ولا يكون إلا للمتـاع خاصـة، والأصرة: جمع صرار، وهـو مـا يشد بـه، وجمع صُــرَّة، وهي معروفة[١٩]. وهكذا فـربما كان هذا اللقب قـد لزم الشاعـر لسبب يتّصل بذلك المعنى.

أما الهجين، لغة، فهو العربي ابن الأَمَة[٢٠]، وعليه فامرؤ القيس بن حمام ربما كـان ابن أمـة من إماء الجاهليّـة، لا نعـرف اسمها، ولا شيئًـا عن أصلهـا، أو وطنها، أو معارفها. كما لا نعرف أيضا موطن الشاعر، ولا معارفه، ولا شيئًا عن ملامح شخصه، بوصفه رجلاً.

وأمـا انتماؤه إلى كلب، وكـونـه من أقـارب زهير بن جناب، فهـذا مـا أكـده الآمدي في المؤتلف، ومصنفون آخرون غيره، كما مرَّ بنا قبل قليل.

ولكن غزوه مع مهلهل، وقد ورد في الخبر السابق، فأمر مشكوك فيه، بل هو غـريب منقوض. وبعض أجـزاء ذاك الخبر، يدفع بعضهـا الآخر، والـدليل أن مهلهلا نفسه يقول في تلك الرواية:

لَمَّا تــوعَّــر في الكــلاب هجينهم   هلهلت أثأر مــالكًا أو صنبــلا[٢١]

ومعنى البيت: أن مهلهلا لما شدَّ على الهجين، وهـو امرؤ القيس بن الحمام، دفع به إلى مكـان وعرٍ وضنك، وكاد أن يثـأر بمالك أو صنبل، وهما رجلان من تغلب قتلهما بنو كـلاب، الذين ينتمي إليهم امـرؤ القيس بن الحمام. ومصداق ذلك قول الآمدي عن شاعرنا:

«وكان امرؤ القيس هذا هجينًا، وهـو الذي يدعى (عدل الأصرة) وإيَّاه يعني مهلهل التغلبي، وكـان زهير بن جناب أغـار عليهم، ومعه امرؤ القيـس هذا، فانصرف وامرؤ القيس هاربًا، فقال مهلهل:

لَمَّا تــوعَّــر في الكُــراع هجينهم   هلهلت أثـأر جابـــرا أو صنبــلا

في قصــة مــذكــورة في أخبـار زهير بـن جنـاب، وبهذا البيـت قيل لمهلهل مهلهل»[٢٢].

وروى ابن رشيق بعـد أن ساق بيـت مهلهل المذكور آنفـاً: «قـال أبو سعيـد الحسن بن الحسين السكـري: يعني بقـوله هجينهم امـرأ القيس بن حمام الـذي ذكره امرؤ القيس في شعره... وقد كان مهلهل تبعه يوم كلاب، ففاته ابن حمام بعد أن تناوله مهلهل بالـرمح وقد كان ابن حمام أغار على بني تغلب مع زهير بن جناب فقتل جابرًا وصنبلاً»[٢٣].

وقال الزَّبيدي في التاج عن شاعـرنا: «هو الذي أغار مع زهير بن جناب على بني تغلب»[٢٤].

وهكذا يتضح بـالدليل القـوي الساطع أن شاعـرنا كـان يغزو بني تغلب مع زهير بن جناب، ولا يغـزو مع مهلهل التغلبي، كما ذكر حمزة الأصفهـاني، وأبو أحمد العسكري، ومن نقل عنهما[٢٥].

زمانـــه:

اتضح مما تقدم أن امرأ القيس بن حمام كان معاصرًا لزهير بن جناب الكلبي، ولمهلهل بن ربيعـة التغلبي، فـزمانـه إذن هـو زمانهما. ومن المستحيل علينـا أن نقدر سنـة لميلاده، وأخرى لـوفاته، بيـد أن بعض المصادر ذكرت أنـه سبق امرأ القيس في بكـائه على الدمـن والديـار[٢٦]. وكـذلك ذكرت مصـادر أخرى أنـه صحب امـرأ القيس في تنقله في أحيـاء العرب[٢٧]، ومن ثم فإن شاعـرنا، إن لم يكن قـد سبق امرأ القيس الكنـدي، فهـو على الأقل مدرك لطـرفٍ من حياتـه بالتأكيـد. ولدينـا دليل نصيٌّ على ذلك، فقد ذكـر السيوطي الشعـراء المراقسة، وعـدَّ منهم امـرأ القيس مهلهل بن ربيعـة، وامـرأ القيس بن حمام بن عبيـدة بن هبل، ثم قال: وكلاهما كانا في عصر ابن حجر[٢٨].

شعـــره:

جاء في غير مـا مصدر أن امـرأ القيس بن حمام، هو أول من بكى في الـديار: «قـال ابن الكلبي: أول من بكى في الديـار امـرؤ القيس بن حارثـة بن الحمام بن معاوية»[٢٩]. وروي عن ابن الكلبي نفسه أيضا خبر يتعلق بخبره هذا، يقول: «و إذا سئل علماء كلب عما وصف به ابن خـذام الديـار، أنشدوا أبياتـاً من «قفا نبك»، وذكروا أن امرأ القيس انتحلها، فسارت، وخمل ابن خِدام»[٣٠].

أما أبو عبيدة، فقد قال: «إن ابن حَذام الكلبي كان يصحب امرأ القيس بن حجر الكندي، وأنه أول من وصف الديار، وهو القائل:

لآلِ هنْـــــــدٍ بجنبـيْ نفنـف دار   لم يمـحُ جــــدَّتها ريـحٌ وأمطـــارُ
أمـا تـريـنـي بجنبِ البيت مضطجعًـا   لا يَطَّبِيْني لَــــدَى الحيَّين إفكـــار
فــــربَّ نهبٍ تصمُّ القـــوم رجَّتُـــه   آفـاتـــه أن بعض القـــوم عـــوَّار»[٣١]

وقـد روى هذه الأبيـات الآمدي، وأضـاف بعدهـا: «وهي أبيات في أشعـار كلب»[٣٢]. وقـولة الآمـدي الأخيرة تؤكـد، لآخـر مرة، أن شـاعرنـا من كلب، وليس من طيّئ، كما زعم ابن سلام، وتابعه السيوطي[٣٣].

وفي جمهرة أنسـاب العرب سـاق ابن حزم خبرًا عن شـاعرنـا جاء فيـه: «وهو شاعر قـديم دثر شعره لأنه لم يكن للعرب كتاب، وإنما بقي من أشعـارها شعر من أدرك رواتُه الإسلام فقط»[٣٤]. وكان الآمـدي قبل ابن حزم قد قـال في شعر ابن حمام: «درس شعرُه، وذهب، إلا اليسير»[٣٥].

وقول ابن حزم: إن شاعرنا قديم تقـدمت الأدلة عليه. أمّا أن شعره قد دثر أو ذهب إلا اليسير، فهذا ما أكدته عـودتنا إلى مجموعة كبيرة من المصادر، لم نستطع بعدها أن نجمع لابن حمام، أو خـذام، إلا سبعة أبيات فقط منها ستـة خالصة النسبة إليه، ذكرت في «المعمرون»، والمؤتلف، وحليـة المحاضرة، وواحد ينازعه فيه امـرؤ القيس الكندي، ورواه له أبـو عبيدة عن أبي الوثيق، أحـد أعراب بني جعفر بن كلاب، وهو قوله:

كأني غـــداة البَيْـــن يـــوم تحمَّلـــوا لـدى سَمُرات الحيِّ نـاقف حَنْظَلِ[٣٦]

وهو أحد أبيات معلقة امرئ القيس المعروفة.

وتعـددت الأخبـار التي أرادت أن تسلب أبيـاتـاً من قصيـدة امـرئ القيس لشاعرنـا، ولم تكتف ببيت واحد، فقد قال هشـام بن السائب: «فأعراب كلب إذا سئلوا بماذا بكـى ابن حمام الديـار؟ أنشدوا خمسـة أبيات متصلة مـن أول «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل» ويقولون: إن بقيتها لامرئ القيس»[٣٧].

وأغرب البطليـوسي في خبر له عن ابـن الكلبي أيضا، عنـدما قـال في معلقة الملك الضليل: «أعاريب كلب ينشدون هذه القصيدة لابن خِذام»[٣٨].

وهذان خبران غريبان لا نسلم بهما، ولا نجد في كتب الأدب واللغة والتاريخ ما يؤيـدهما. ولكننا اضطررنا إلى إدخال بيت واحـد من قصيدة امرئ القيس في أشعـار شـاعرنـا، لأن راويـه واضح ومعـروف، ولأن مصادر كثيرة عـزتـه لابن خذام[٣٩]. وفيما يلي أشعار امرئ القيس بن حمام الكلبي وتعليقاتنا عليها.

شعر امرئ القيس بن حمام، أو ابن حذام، أو خذام أو خدام الكلبي

(١)

في المؤتلف والمختلف (٧): (البسيط)

١ - لآل هنــــد بجنبيْ نَفْنَـفٍ دارُ   لم يمح جــدَّتها ريحٌ وأمطــارُ[٤٠]
٢ -أما ترينْي بجنب البيت مضطجعًا   لا يطَّبيني لــدى الحين أبكــار[٤١]
٣ - فــربَّ نهب تصمُّ القــوم رجَّتُــهُ   أفأتــه، إن بعـض القــوم عُـوَّار[٤٢]

وفي المعمرون (٧١):

٤ - إن الكبير إذا طـالت زمــانتُــه   فإنما حملــه جنــازة عــارُ[٤٣]
٥ - ومن يعشْ زمنًـا في أهلــه خَـرِفـاً   كَــلاًّ عليهم حلُّــوا وإن ســاروا[٤٤]
٦ - يــذمم مـرارةَ عيـشٍ كـان أوَّلُــه   حلــوًا وللــدهــر إِحــلاءٌ وإمــرارُ

ما ينسب إلى ابن حمام، وإلى غيره من الشعراء

(٢)

في الشعر والشعراء (١ : ١٢٨):[٤٥]. (الطويل)

١ - كأنِّي غــداة البَيْــن لما تحملــوا   لدى سَمُرات الـدار ناقِفُ حنظلِ[٤٦]

تخريج شعر امرئ القيس بن الحمام الكلبي

(١)

١-٣ في المؤتلف ٧، وحلية المحاضرة ٢ : ٣٠ لامرئ القيس بن الحمام.

٤-٦ «في المعمرون» ٧١ لامرئ القيس بن الحمام.

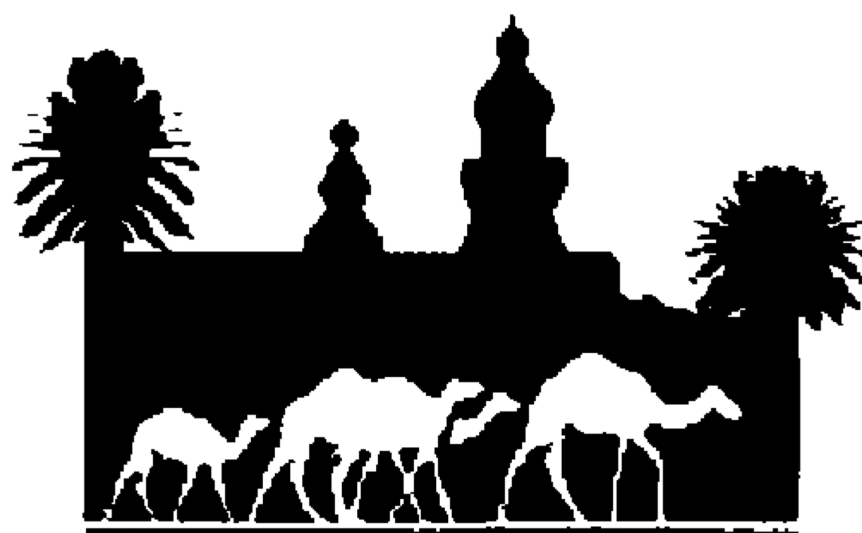
ما ينسب إلى امرئ القيس، وإلى غيره من الشعراء.

(١)

في الشعر والشعراء ١ : ١٢٨، والمؤتلف ١٥٥، وشرح ما يقع فيه التصحيف ١ : ٢٦٣، وخزانة الأدب ٤ : ٣٧٦-٣٧٧ لابن خذام، والبيت أحد أبيات معلقة امرئ القيس بن حجر الكندي، وهو في ديوانه ٩، وفي شرح القصائد السبع الطوال للأنباري ٢٣ له، وفي شرح القصائد العشر ٢٥ له. وكان التبريزي روى هذا البيت:

تــرى بعَــرَ الآرام في عــرصــاتها وقيعــانها كــأنــه حبُّ فُلْفُـلِ

وقال بعده: «هذا البيت وما بعده مما يزاد في القصيدة، قال الأصمعي: والأعراب ترويها». ولم يرد البيت في شرح الزوزني للمعلقات السبع، وهو في الصحاح، واللسان، والتاج (نقف) لامرئ القيس.



هوامش

(١) انظر ديوان امرئ القيس ١١٤، وحمزة الأصفهاني: **التنبيه على حدوث التصحيف** ٩٠-٩١ والعسكري: **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ١ : ٢٦٠-٢٦٣، والبغدادي: **خزانة الأدب** ٤ : ٣٧٦-٣٧٨.

(٢) انظر الآمدي: **المؤتلف والمختلف** ١٢٦-١٢٧.

(٣) الآمدي: م. س ٥-٩.

(٤) البغدادي: **خزانة الأدب** ٤ : ٣٧٦. ورواية البيت في **ديوان أوس بن حجر** ص ١١١:

فهل لكم فيها إليّ فإنني طبيبٌ بما أعيا النطاسيَّ حِذيما

وحِذيم، رجل من تيم الرباب، وكان متطببا عالمًا.

(٥) الزمخشري: **الكشاف** ٤ : ٥٢٢.

(٦) ابن سعيد الأندلسي: **نشوة الطرب** ١ : ١٧٤.

(٧) ابن سلام: **طبقات فحول الشعراء** ١ : ٣٩.

(٨) الآمدي: **المؤتلف والمختلف** ٧.

(٩) انظر أبا عبيد: كتاب النسب ٣٤٧، والعسكري: **المعمرون** ٧١، والأصفهاني: **التنبيه على حدوث التصحيف** ٩١ والعسكري: **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ١ : ٢٦٢، وابن حزم: **جمهرة أنساب العرب** ٤٥٦، والبغدادي: خزانة الأدب ٤ : ٣٧٧، والزبيدي: **التاج**(قيس).

(١٠) انظر ابن قتيبة: **الشعر والشعراء** ١ : ١٢٨.

(١١) انظر العسكري: **الأوائل** ٢ : ٢٢٠.

(١٢) الأصفهاني: م. س ٩٠-٩١.

(١٣) العسكري: **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ١ : ٢٥٩-٢٦٠ (ط دمشق).

(١٤) يلاحظ هنا اختلاف نسبة أبي الحسين، فهو عند حمزة «الأصفهاني». وعند العسكري «التميمي»، فهل هما رجل واحد، أو رجلان؟ الأرجح أنهما رجل واحد، لأن حمزة الأصفهاني، وأبا أحمد العسكري متعاصران، لذا فهما يسألان، على الأرجح، رجلا واحدًا. والتدقيق في أخبارهما يظهر أن العسكري كان أولى بالثقة من الأصفهاني. وانظر: **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ١ : ٢٦١- الحاشية (٢) - (ط دمشق).

(١٥) العسكري: م. س ١ : ٢٦١ - (ط دمشق).

(١٦) يلاحظ أن الاسم الأول في البيت (مالك)، وورد بعده حالا (جابر). وهو (جابر) في روايات أخرى كثيرة للبيت - انظر **المؤتلف** ٧، **والعمدة** ١ : ٨٦، **والخزانة** ٤ : ٣٧٧.

(١٧) وفي رسالة الغفران قال أبو العلاء، بعد أن ساق هذا البيت: «ويعني بالهجين زهير بن جناب» رسالة الغفران ٣٥٣-٣٥٤. وجاء في **كتاب النسب** لأبي عبيد أن زهير بن جناب هو الذي قتل جابرًا وصنبلا - كتاب النسب ٣٤٧.

(١٨) العسكري: **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ١ : ٢٦٢-٢٦٣. والبغدادي: **خزانة الأدب** ٤ : ٣٧٧-٣٧٨.

(١٩) انظر ابن منظور: **اللسان**(عدل).

(٢٠)م. ن(هجن).

(٢١) في **المؤتلف**: «لما توعر في الكراع... جابرًا وصنبلا». وفي **العمدة**: «توقَّل في الكُراع. جابرا أو صنبلا». وفي **الخزانة**: «توغل في الكراع. جابرا أو صنبلا» - انظر **المؤتلف** ٧، **والعمدة** ١ : ٨٦، **والخزانة** ٤ : ٣٧٧. وروي «توقل» بدل توعر، و«في الغبار» أيضا بدل «في الكراع» و«في الكُلاب».

(٢٢) الآمدي: **المؤتلف** ٧-٨.

(٢٣) ابن رشيق: **العمدة** ١ : ٨٦-٨٧، والبغدادي: **الخزانة** ٤ : ٣٧٨.

(٢٤) الزبيدي: **التاج**: (قيس).

(٢٥) الأصفهاني: **التنبيه على حدوث التصحيف** ٩١، وأبو أحمد العسكري: **شرح ما يقع فيه التصحيف** ١ : ٢٦٢، والبغدادي: **الخزانة** ٤ : ٣٧٨.

(٢٦) انظر ابن قتيبة: **الشعر والشعراء** ١ : ١٢٨، والقرشي: **جمهرة أشعار العرب** ١ : ١٨٥-١٨٦ (ط الرياض)، وأبا هلال العسكري: **الأوائل** ٢ : ٢٢، وابن الأثير: **المثل السائر** ٢ : ٦٢، والبغدادي: م. س ٤ : ٣٧٦.

(٢٧) انظر أبا أحمد العسكري: م. س ١ : ٢٦٣، والحاتمي: **حلية المحاضرة**.

(٢٨) السيوطي: **شرح شواهد المغني** ١ : ٢٦.

(٢٩) ابن قتيبة: م. س١ : ١٢٨، والآمدي: **المؤتلف والمختلف** ١٥٥، ونقل السيوطي عن كتاب «ليس» أن أول من قال الشعر ابن خدام، ولم أجد الخبر فيما طبع من كتاب ليس - انظر **المزهر** ٢ : ٤٧٧.

(٣٠) الحاتمي: م. س ٢ : ٣٠.

(٣١) الحاتمي: **حلية المحاضرة** ٢ : ٣.

(٣٢) الآمدي: **المؤتلف** ٧.

(٣٣) انظر ابن سلام: **طبقات فحول الشعراء** ١ : ٣٩، والسيوطي: **المزهر** ٢ : ٤٧٦.

(٣٤) ابن حزم: **جمهرة أنساب العرب** ٤٥٦.

(٣٥) الآمدي: م. س ١٢٧.

(٣٦) انظر العسكري: **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ١ : ٢٦٣، وقد نقل الدكتور السيد محمد يوسف محقق الكتاب خبرًا عن مخطوط نور القيس - الورقة ٦٤ يكرر خبر رواية أبي عبيد عن أبي الوثيق - انظر الحاشية (٢) - ص ٢٦١.

(٣٧) ابن حزم: **جمهرة أنساب العرب** ٤٥٦.

(٣٨) **ديوان امرئ القيس** ٣٦٧.

(٣٩) انظر تخريج شعر ابن حمام (أو ابن خذام) بعد روايته لاحقًا.

(٤٠) نفنف: اسم موضع. وفي التاج (نفنف)، هو جبل قرب المدينة.

(٤١) في **حلية المحاضرة**: «لا يطبّيني لدى الحيين إفكـار». وبهذه الرواية تحريف أخل بالـوزن. واطّباه مثل طباه، يطبوه ويطبيه: دعاه واستماله إليه.. والأبكار: مفرد بِكْر، وهي الجارية الفتيّة العذراء.

(٤٢) في **المؤتلف**: «فربَّ بيـت يصمُّ القوم». وأثبتُّ روايـة الحلية. وفي الحلية: «آفاتـه إنَّ». وأثبتُّ رواية المؤتلف، فخلص لي الصـواب منهما. والنهب: الغارة. وتصمُّ: تصيـب بالصمم. ورجتـه: حركتـه وشدته. وأفأت الشيء: جعلته فيئا أي غنيمة وكسبا. والعوّار: الضعيف الجبان والسريع الفرار.

(٤٣) الـزَّمانـة: العاهـة. والجنازة: الميت. وقـال ابن سيده: «الجَـنَازة بالفتح الـمَيْتة والجِنازة بـالكسر السرير الذي يحمل عليه الميت» - **اللسان** (جنز).

(٤٤) الكَلُّ: الذي هو عيال وثقل على صاحبه. وفي سورة النحل: ﴿**وهو كل على مولاه**﴾ ١٦: ٧٦.

(٤٥) ويعزى البيت أيضا لامـرئ القيس بن حجر الكندي، وهو أحد أبيات معلقتـه في بعض الروايات. وانظر التخريج.

(٤٦) في **ديوان امرئ القيس**، و**شرح القصائد السبع الطوال**، و**شرح المعلقات السبع**: «يوم تحمَّلوا.. الحيَّ ناقف». وغداة البين: صبيحـة الفراق. والسمرات: مفردها سمـرة. وهي شجرة الصمغ العربي، أو هي شجرة الطلْح. والناقـف: المستخـرج حب الحنظل. والحنظل له مرارة تدمع منهـا العيون لحرارته. وإنما خص الحنظل لأن ناقفه لا يملك سيلان دمعه كما لا يملكه من اشتد شوقه وحزنه.

مصادر البحث منسوقة على حروف المعجم حسب كنى المؤلفين وألقابهم

١ - الآمدي: المؤتلف والمختلف، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

٢ - ابن الأثير: المثل السائر، القاهرة.

٣ - ابن حـزم الأنـدلسي: جمهرة أنسـاب العـرب، تحقيق عبـد السـلام هارون، القـاهـرة ١٩٦٢م.

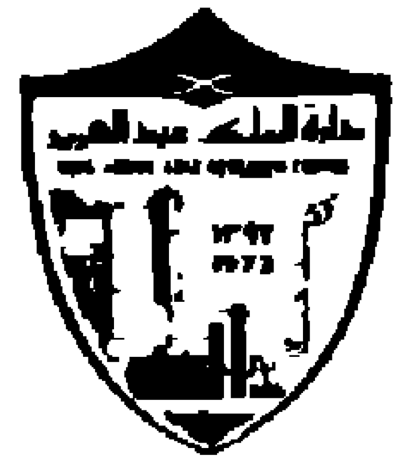
٤ - ابن رشيق القيرواني: العمـدة، تحقيق محمـد محيي الديـن عبد الحميـد، بيروت ط ٤، ١٩٧٢م.

٥ - ابن سعيـد الأنـدلسي: نشـوة الطـرب، تحقيق د. نصر بن عبـد الـرحمن، عمان، ١٩٨٢م.

٦ - ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة ط ٢، ١٩٧٤م.
٧ - ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر ط ٢، القاهرة، ١٩٦٦م.
٨ - ابن منظور المصري: لسان العرب، طبعة بيروت، دار صادر.
٩ - أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد علي الهاشمي، الرياض ١٤٠٠هـ/ ١٩٨١م.
١٠ - أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب النسب، أطروحة ماجستير قدمتها مريم الدرع إلى كلية الآداب، جامعة دمشق.
١١ - أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعارف بمصر، ط ٧، ١٩٧٧م.
١٢ - الأصفهاني، حمزة: التنبيه على حدوث التصحيف، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد ١٩٦٧م.
١٣ - امرؤ القيس بن حجر الكندي: ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٩م.
١٤ - الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩م.
١٥ - أوس بن حجر: ديوانه، تحقيق د. محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٦٧م.
١٦ - التبريزي: شرح القصائد العشر، تحقيق د. فخر الدين قباوة، بيروت ١٩٨٥م.
١٧ - الحاتمي: حلية المحاضرة، تحقيق جعفر الكتاني، بغداد ١٩٧٩م.
١٨ - الزبيدي: تاج العروس في شرح جواهر القاموس، ط بولاق، مصر.
١٩ - الزوزني: شرح المعلقات السبع، تحقيق محمد علي حمد الله، دمشق ١٩٦٣م.
٢٠ - السجستاني، أبو حاتم: المعمرون والوصايا، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة ١٩٦١م.
٢١ - السيوطي: ١) شرح شواهد المغني، تحقيق أحمد كوجان، بيروت. د. ت.
٢) المزهر، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وصاحبيه، القاهرة، طبعة البابي الحلبي.
٢٢ - العسكري: أبو أحمد: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد العزيز أحمد، القاهرة ١٩٦٣م.
٢٣ - العسكري: أبو هلال: الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، دمشق ١٩٧٨م.

الحوار الحضاري ضرورة إنسانية

بقلم: د./أحمد عبد الرحيم السايح



بداية يحسن بنا أن نعرض لمفهوم الحوار ومفهوم الحضارة حتى نتعرف على حوار الحضارات، وننطلق لرؤية واضحة تكشف عن ضرورة الحوار للإنسان، وحاجة الإنسان إليه.

والحوار: الرجوع عن الشيء، وإلى الشيء، يقال: حار إلى الشيء وعنه حوراً ومحاراً ومحاورة: رجع عنه وإليه. وفي الحديث: «من دعا رجلاً بالكفر وليس كذلك حار عليه»، أي: رجع إليه ما نسب إليه. والمحاورة: مراجعة المنطق، والكلام في المخاطبة(١). قال تعالى: ﴿قال له صاحبه وهو يحاوره﴾(٢) أي: وهو يراجعه الكلام ويجادله(٣).

والتحاور: التجاوب. لذلك كان لا مندوحة في الحوار من متكلم ومخاطب، ولا بد فيه من مراجعة الكلام وتبادله وتداوله. وغاية الحوار توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة، وفي هذا التجاوب توضيح للمعاني، وإغناء للمفاهيم يفضيان إلى تقدم الفكر(٤).

وإذا كان الحوار تجاوباً بين الأضداد كالمجرد والمشخص، والمعقول والمحسوس سمي جدلاً. والجدل هو النقاش والخصومة. وهو منطقيا: قياس مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة وغرضه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان(٥).

والجدل أصلاً هو فن الحوار والمناقشة. قال أفلاطون: «الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب، وغايته الارتقاء من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، للوصول إلى أعم التصورات، وأعلى المبادئ».

واقتبس المحدثون عن أفلاطون، فأطلقوا الجدل على الارتقاء من المدركات الحسية إلى المعاني العقلية، ومن المعاني المشخصة إلى الحقائق المجردة، ومن الأمور الجزئية إلى الأمور الكلية.

وقبل أفلاطون زعم سقراط أن العلم لا يعلم، ولا يدون في الكتب، بل يكشف بطريق الحوار(٦). ويذكر العلماء أن قاعدة القواعد في النظام الكوني هي حوار الكائنات، وإن جامدة، ليأخذ بعضها من بعض، ويعطي بعضها بعضا كما هي طبيعة الحاجة، فيكون الانسجام والشد والعقد والاستمرار.

فالحوار ليس قصراً على الكلمات اللسانية المسموعة، إنما قد يتجاوز إلى الإشارة الموضحة والبسمة المشرقة، والحس الخافق، والدورة المقبلة، والعمل الصالح، والموقف الصالح حتى الصمت لا يبعد أحياناً أن يتأتى حواراً.

ومن البداهة القول بأن الإنسان كائن عقل واجتماع، كائن علاقة وحاجة. ومن البداهة القول إن هذه الأحوال أحوج حاجاتها اللقاءات المتحاورة؛ ليكون المجتمع على بينة من أمر علاقاته، وعلى تناسق مؤتلف، وتفاهم واعٍ، وترابط معقود كما الكون بقوانينه وأنظمته التي تجعله يحفظ بعضه بعضا، ويستمر بعضه ببعض(٧)، وهذا هو أصل مفهوم الحوار.

أما الحضارة فإنها مأخوذة من الحضر، والحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، وفي الحديث: «لا يبع حاضر لباد» الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم بالبادية. ويقال: فلان من أهل الحاضرة، وفلان من أهل البادية. والحضارة ــ بكسر الحاء ــ الإقامة في الحضر، وكان الأصمعي يقول: الحضارة بالفتح. قال القطامي:

فمن تكن الحضارة أعجبته　　　فأي رجال بادية ترانا

والحضر والحاضرة خلاف البادية. وهي المدن والقرى والريف؛ سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار، ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار(٨).
إذن أهل الحضر يوصفون بأنهم أهل القرار كما يقال: قراري للحضري الذي لا ينتجع ولا يتنقل طلباً للكلأ في مواضعه. كذلك يوصف أهل الحضر بأنهم «أهل المدر» وهو قطع الطين المتماسك، أو أهل الحجر لأنهم يسكنون بيوتاً متينة ثابتة، خلافاً لأهل الوبر الذين يسكنون الخيام من وبر الإبل، أو صوف الغنم، أو شعر الماعز(٩).

ومفهوم كلمة «الحضارة» مفهوم تطور مع الزمن لا سيما في تاريخ الحياة العربية، ولقد عرف العرب الفارق بين حياة البادية وحياة الحضر، منذ كانت بادية ومنذ كان حضر. ولكن أول من تصدى لهذا التمييز على أساس الدراسة الواعية هو العلامة عبد الرحمن بن خلدون(١٠)، بل إن هذا العالم هو أول من عالج شئون الحضارة العربية بطريقة علمية، ويرى أن الحضارة هي النمط من الحياة المستقرة الذي يناقض البداوة، ويضفي على حياة أصحابه فنوناً منتظمة من العيش والعمل والاجتماع والعلم، والصناعة، وإدارة شئون الحياة والحكم، وترتيب وسائل الدعة وأسباب الرفاهية(١١).

والحضارة في فكر ابن خلدون «طور طبيعي أو جيل من أجيال طبيعية في حياة المجتمعات المختلفة وأنها غاية العمران»[١٢]. . ويقول: «إن الحضارة في الأمصار من قبل الدول، وإنها ترسخ باتصال الدول ورسوخها، إنها أحوال زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر، ويقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع، ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه، والمهرة فيه»[١٣].

والباحث يجد أن مفهوم الحضارة في العصور المتأخرة قد امتد إلى ألوان من المعنى هي أبعد وأوسع مما رآه ابن خلدون في عصره، وفي البيئة العربية، وفي انتقالها الاجتماعي والسياسي والمدني من البادية إلى الحضر. إن لفظ الحضارة في مفهومه العام والحديث المعاصر بصفة خاصة قد أصبح أكثر اتساعاً مما يدل عليه اللفظ في مفهومه اللغوي التقليدي؛ ولذا جاء في المعاجم الحديثة: أن الحضارة هي الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضر. وبعبارة أخرى أكثر شمولاً هي: الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة والفكر، ومجموع الحياة في أنماطها المادية والمعنوية؛ ولهذا كانت الحضارة هي الخطة العريضة كما وكيفاً التي يسير فيها تاريخ أمة من الأمم. ومنها الحضارات القديمة والحضارات الحديثة والمعاصرة، ومنها الأطوار الحضارية الكبرى التي تصور انتقال الإنسان أو الجماعات من مرحلة إلى مرحلة[١٤].

فالحضارة بكل يسر معناها: بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي.

إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزماً واضحاً صادقاً على بلوغ التقدم، ويكرسون أنفسهم تبعاً لذلك لخدمة الحياة وخدمة العالم(١٥).

والحضارة باختصار شديد هي جملة المظاهر المعنوية التي يخلفها التاريخ والتي تبقى في المجتمع على مر الأيام دليلاً على القدرات الذهنية المميزة، وتعبيراً عن روح هذا المجتمع والشعب الذي يمثله. ولا شك أن المظاهر المعنوية تأخذ قوالب مادية مختلفة تتجسم فيها تلك المعنويات، وتشكل المظاهر المعنوية في صور مختلفة كالفنون والآداب والعلوم والمعارف. ومجموع ما ينتج عن ذلك كله من تسجيلات ومشاهد في الآثار والعمائر وأسلوب الحياة، وآداب المعاش اليومي(١٦).

لقد عرّف العلماء الحضارة تعاريف متباينة، وتحدثوا عنها من وجهات نظر مختلفة. ولما كانت الحضارة إنسانية النشأة كان علينا أن نختار من تعريفات الحضارة المتعددة تعريفاً ذكره العلامة الفرنسي «جورج باستيد» جاء فيه: «أن الحضارة هي التدخل الإنساني الإيجابي لمواجهة ضرورات الطبيعة تجاوباً مع إرادة التحرر في الإنسان، وتحقيقاً لمزيد من اليسر في إرضاء حاجاته ورغباته، وإنقاصاً للعناء البشري»(١٧). فالسلوك الإنساني الذي ينتج الحضارة هو استجابة لتحدٍ من ظروف الطبيعة يكون هو المثير والدافع والحافز للإنسان كي يتغلب على ما يواجهه، ومن ذلك عوامل في طبيعة الإنسان نفسها مثل حاجاته للطعام، والشراب، والدفء، والاستقرار، والأمن، وهناك منافسة الإنسان الآخر له على ذلك، ثم ما يكون من قصور ظروف بيئته المادية عن تلبية هذه الحاجات(١٨).

فالحضارة تحقيق للراحة الإنسانية في جوانبها المتعددة المتقابلة المتكاملة؛ جسدية، وعقلية، ونفسية، وروحية، والسلوك الحضاري هو جواب الإنسان

على التحدي المواجه له: تحدي الطبيعة المادية من جهة، وتحدي حاجاته هو من جهة أخرى، وتحدي الإنسان الآخر أو المجتمع من جهة ثالثة، ويأتي هذا الجواب الإنساني على التحدي في صور نشاط متعدد الجوانب: مادي ومعنوي. وهكذا تشمل الحضارة النشاط الإنساني في شتى مجالات الآداب، والعلوم، والفنون، كما تشمل أيضاً صور الإنتاج المادي من عمائر وطرق وجسور وقناطر وغيرها. ومن مجالات الحضارة العقائد والعوائد والأدب الشعبي وأدب الخاصة أو الأدب الرفيع والنظم السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية كما لا يخرج عنها تخطيط المدن والعمائر ووسائل النقل، وأساليب المأكل والمشرب والزينة والترفيه[١٩].

والحضارة على أي حال تمثل كل مظهر من مظاهر الإنتاج البشري، وغالباً ما يحدوها سلوك الإنسان وطرق معيشته وتفاعله مع البيئة؛ ولذا كان من الطبيعي أن تختلف كل حضارة في مظاهرها عن الحضارات الأخرى، فلكل حضارة من الحضارات قديمها وحديثها مظاهر مميزة[٢٠].

والعقل البشري استطاع بما اكتسب من خبرة ودربة ومرانة أن يصنف المعارف الإنسانية، وأن يحكم ما بينها من وشائج، وأن يستفيد بما بينها من صلات وروابط. والنتائج العلمية متصل بعضها ببعض، ويعتمد بعضها على بعض. والحضارات الإنسانية ليست ملكاً لأمة بعينها، ولا هي وقف على جماعة من الناس؛ لأنها صرح هائل قد أسهمت فيه كل أمة بنصيب. والحضارات الإنسانية قد تتشابه في مظاهرها، وفي عناصرها، وفي أسلوبها، ولا سيما إذا تعايشت في جهات متقاربة. والحضارات الإنسانية سلسلة محكمة متينة الحلقات يؤثر سابقها في لاحقها، ويتأثر حاضرها بماضيها؛ وينتفع بعضها من بعض[٢١].

ولقد وجدت حضارات مختلفة في الزمان والمكان، وانتفعت من بعضها انتفاعاً أدى إلى تقدمها عند الكثير.

وتشكل الحضارة مجموع الصفات، والمزايا المشتركة لمجتمع، أو لمجموعة من المجتمعات وهي تتجاوز الثقافة وتغلفها. وهذه الصفات تمثل مجموع الحلول التي أوجدها أو تبنتها مجموعة اجتماعية ما تندمج بشكل عام في جو واسع جدا ومكان جغرافي طويل جدا من التاريخ.

وتستخدم هذه الأساليب المادية والتقنية والمفاهيم لحل جميع المشاكل التي يطرحها وجود هذه المجموعة: الاتصالات، وإصلاح وتوزيع الأراضي، واستثمار الثروات، وكذلك الحياة الاقتصادية والفكرية والسياسية والدينية.

وكل المجموعات البشرية تعمر صدورها الرغبة في الحياة والخلود، وهذا العامل عنصر غير مادي، وهو ضروري لكل حضارة لكي تولد، وتحيا، وتتطور. وجميع العناصر المكونة للحضارة متفاعلة فيما بينها باستمرار، وتتطور بوتائر متفاوتة بين السرعة والبطء.

وإن أول ما يسترعي انتباه المراقب الذي ينظر للحضارة من الخارج هو صفاتها الجمالية، وإدراكها للجمال بشكل عام والأساليب الفنية المعبرة عنه. ولا يخفى أن الحوار الحضاري يتم من أجل الصفات الجمالية في الحضارة.

وتعد المنشآت المادية، والأدوات والتماثيل والكتابات ذات أهمية خاصة بالنسبة لمفاهيم الجمال في كل حضارة، ويأتي بعد علم الجمال كل ما له علاقة بالحياة المادية كفن الطبخ، وطريقة التغذية، وصناعة الفخار والأواني والأدوات المنزلية، والمفروشات، والمنشآت والأدوات والآلات والأسلحة حيث يتم الجمع بين الفائدة المباشرة، والصفة الجمالية.

والفاحص المدقق يجد أن تيار الفكر الحضاري الإنساني يتخذ طابعاً واحداً لا

ينحو كثيراً عن تاريخ الإنسان نفسه فالحضارات والثقافات المختلفة تتفاعل مع بعضها فتنتج للإنسان ما يشبع حاجته الفكرية والمادية، وبذا فإن الحضارات الإنسانية على مر العصور تكون كلا متماسكاً يترابط بنيانه العضوي كحلقات السلسلة الواحدة التي لا تنفصم الواحدة منها عن الأخرى.

ولا يمكن أن تكون كل حضارة نشأت بمعزل عن غيرها من الحضارات الأخرى، أو أنها لم تتفاعل معها. ونظرتنا الأساسية تقوم على أن الحضارات تأخذ وتعطي: تأخذ ما يتفق مع طبيعة البنيان العقلي والفكري للأمة، وتعطي ما تجود به نوعيتها ونشاطها الفعال. وبطبيعة الحال فإن هذا التفسير أقرب إلى فهم روح الفكر، والنشاط الإنساني المتصل الذي بدأ تاريخه ومسيرته مع بداية الإنسان على هذه الأرض(٢٢).

ولا يخفى أن النشاط العقلي، والإنتاج الحضاري لا بد أن يستندا إلى أدلة ملموسة، والأدلة في هذه الحالة إما مادية مثل النقوش والمعابد والآثار والمنشآت، وكل أشكال الإنتاج التكنولوجي، وإما فكرية مثل الوثائق والمؤلفات والكتب والنظريات العلمية والآراء المدونة كتابة.

أما فيما يتصل بالأدلة المادية فإنها ميدان اهتمام التاريخ وباحثيه، وعلماء الآثار، ودارسيها؛ فدراسة هؤلاء تفسير الحضارة الإنسانية بالأدلة المادية التي تميز حضارة من الحضارات من غيرها. على حين أن الفلاسفة ومؤرخي العلم يهتمون بصورة أساسية بالنشاط الفكري، والنظريات والآراء وتطور الأفكار التي يقومون على تحليلها ونقدها ثم محاولة تفسيرها من خلال عملية التركيب المنطقي للوقوف على الفلسفة الكامنة في باطن الفكرة نفسها.

الإسلام والحضارة

إن الإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله في الأرض . قال تعالى : ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾(٢٣) .

وقد فضل الله الإنسان وكرمه كما وضح ذلك في قوله تعالى : ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيّبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾(٢٤) .

وهذه الكرامة التي اختص الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة فهي حماية إلهية للإنسان تنطوي على احترام حريته ، وعقله ، وفكره ، و إرادته .

وهذه الكرامة تعني في النهاية الحرية الحقيقية . وهي تلك الحرية الواعية المسئولة التي تدرك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسئولية التي أشار إليها القرآن في قوله تعالى : ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾(٢٥) .

و إذا كان الله قد اختص الإنسان بالتكريم ، وجعله مكلفاً ومسئولاً فإنه من ناحية أخرى قد خلق الله له هذا الكون بما فيه ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء . يقول الله تعالى : ﴿**وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه . إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**﴾(٢٦). والتفكير الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهري لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان (٢٧). فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز له أن يقف منه موقفا سلبيا ، بل ينبغي عليه أن يتخذ لنفسه منه موقفاً إيجابيا ، و إيجابيته تتمثل في درسه ، والنظر فيه ، للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير. والاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم . والنظر في ملكوت السموات

والأرض على هذا النحو سيؤدي إلى الرقي المادي وفي الوقت نفسه إلى الرقي الروحي[٢٨] والحضاري.

والحضارة الإسلامية هي عمارة الأرض، وترقية الحياة على ظهرها: إنسانيا، وخلقيا، وعلميا، وأدبيا، وفنيا، واجتماعيا وفق منهج الله وشريعته.

وبناء على هذا المفهوم فإن المجتمع الإسلامي ــ وهو المجتمع الذي يطبق شريعة الله في كل جوانب الحياة ــ هو وحده المجتمع المتحضر. والمجتمع المتحضر[٢٩] هو الذي تكون القيم الإنسانية، والأخلاق الإنسانية التي تقوم عليها هي السائدة فيه. وهذه القيم هي التي تنمي خصائص إنسانية الإنسان، وهي التي تميزه من غيره من المخلوقات[٣٠].

وهذه القيم إنما هي قيم إنسانية ذات ميزان ثابت، وهي مقررة في الشريعة الإسلامية منذ جاءت، وما على الإنسان إلا أن يمضي في بنائها وصيانتها في كل المجتمعات التي يقيمها حضرية كانت أو بدوية، صناعية كانت أو زراعية؛ فالمهم في كل الأحوال هو الارتقاء صعداً بالخصائص الإنسانية وحراستها من النكسة إلى الحيوانية التي تؤدي إلى التخلف.

إن الحضارة الإسلامية تقوم بهذه القيم، وبهذه الأخلاق، في كل مكان، وفي كل بيئة. أما أشكالها وصورها المادية فهي كثيرة ومتنوعة؛ لأنها في كل بيئة تستخدم المقدرات والمعطيات الموجودة بها فعلاً، وتنميها وفقاً لميزان الله الثابت، وقيم الإنسان المقررة في شريعة الله[٣١].

فالإسلام حين يدخل المجتمعات البدائية ينشئ الحضارة المناسبة لهذا المجتمع وحين يدخل المجتمعات المتقدمة صناعيا أو زراعيا أو غير ذلك فإنه يستخدم كل ما لديها من معطيات ويقيم حضارة هذه المجتمعات مستفيداً مما لديها.

وإذا كان هذا هو مفهوم الحضارة الإسلامية فإن التخلف الحقيقي ـ في مفهوم المجتمع الإسلامي المتحضر ـ هو تحويل منجزات العلم الهائلة إلى قوى باغية للتدمير والتسلط، وتسخير إمكانيات العلم غير المحدودة في نشر الفوضى والعادات غير الخلقية بدلاً من استخدامها في إعلاء القيم الإنسانية، وفي خدمة الإنسان دون بغي أو ظلم أو تحكم أو إبادة.

إن مهمة العلم في مفهوم المجتمع الإسلامي المتحضر ليست قهر الطبيعة أو الانتصار عليها، بل التلطف مع الطبيعة، والجد في اكتشاف قوانين الله فيها(٣٢).

وإذا كان هذا هو عمل الإسلام حينما ينشئ حضارة، فإن هذه الحضارة التي دعا إليها الإسلام تتميز بأنها منفتحة الحدود الفكرية، والنفسية، والمادية. والنصوص الإسلامية التي تعلن هذه الحقائق كثيرة منها:

ـ عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة»(٣٣).

ـ وعن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «قال رسول الله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة أشياء: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»(٣٤).

ـ وعن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق؛ ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها»(٣٥).

ـ وقال رسول الله ﷺ: «الحكمة: الإصابة في غير النبوة»(٣٦).

ـ وقال ﷺ: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها»(٣٧).

ويقول ابن رشد: «إنْ ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات

واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم»[٣٨].

وسيراً في ضوء هذا المنهج الإسلامي وجدنا العصور الذهبية للمسلمين تفتح صدورها لامتصاص المعارف الإنسانية المادية التي خلفتها في الأمم والشعوب حضارات سالفة[٣٩].

اللقاء الحضاري:

اللقاء الحضاري الإسلامي مع حضارات الأمم المختلفة تم بناء على أن العالم هو أقرب ما يكون إلى «منتدى» عالمي لحضارات متميزة تشترك أممها في عضوية هذا المنتدى، ومن ثم فإن بينها ما هو «مشترك حضاري عام». وأيضاً فإن هذه الأمم تتمايز حضاريا[٤٠]، الأمر الذي يستدعي الحفاظ على الهويات الحضارية المتميزة لا لمجرد الحفاظ عليها رغم أهميته إنما لأسباب وطنية، وعقدية تلعب دورها في إنهاض أمم كثيرة من كبوتها وتراجعها، لما لهذه الخصوصيات من قدرات على شحن شعوب هذه الأمم بالكبرياء المشروعة، والطاقات المحركة في معركة الإبداع، ولما للتعددية الحضارية من دور في إثراء مصادر العطاء العالمي[٤١].

والذين يعايشون حياة الشعوب والأمم ذات الحضارات الغنية، والتاريخ القديم، والتراث العريق، أو يغوصون في تراث هذه الأمم وفلسفتها، ومذاهبها، وتقاليدها، وأعرافها يدركون أن العالم الإنساني به أمم متعددة تتميز كل منها بشخصيتها القومية، والحضارية المتميزة.

و إننا إذا نظرنا في مذاهب هذه الأمم وأعرافها، وفي معايير الحلال والحرام،

والمشروع والممنوع لدى أبنائها، وفي موازين الأذواق والحاسة الجمالية، وفي تصوراتها لمكان الإنسان من الكون، وتصوراتها لمصيره بعد الموت، وتصوراتها الفلسفية لهذا الكون، وما وراء المادة والطبيعة.. إذا نحن نظرنا إلى مذاهب هذه الأمم، في هذه القضايا الأمهات أدركنا السمات التي تمايز بينها جنباً إلى جنب مع سمات تشترك فيها، فتجمع بينها[٤٢].

ولا يخفى أن الباحث الذي يسبر أغوار المواريث الفكرية لهذه الأمم، ويتتبع خيوط هذا التمايز الحضاري، يجد أنها تضرب بجذورها في أعمق أعماق التاريخ حيث كان البابليون، والآشوريون، والفينيقيون، والمصريون، وغيرهم ممن أسهموا في الفكر الإنساني، وكان لهم تمايز حضاري[٤٣].

ولعل نظرة فاحصة إلى أمم مثل الفرس والصين والهند واليابان ستفضي بالباحثين إلى الاجتماع على حقيقة تميز الشخصيات القومية، والمواريث الحضارية، وطرائق العيش، والفلسفة، والحياة، وفي النظرة للكون وتصوره لدى شعوب وأمم هذه الحضارات.

وكذلك الحال إذا نحن تأملنا الحضارة الغربية منذ اليونان، وحتى نهضتها الحديثة، والحضارة الإسلامية منذ تبلورها ثمرةً لاندماج المواريث القديمة للشعوب التي دخلت الإسلام ـ بعد الإحياء لهذه المواريث ـ ثمرةً لاندماج هذه المواريث في الفكر الإسلامي، الذي استصفاها وطورها وفقاً لمعاييره[٤٤]. حيث لم يكن المسلمون مجرد نقلة. ولكن إضافاتهم للأصول التي نقلوا عنها تشهد بأنهم زادوا، وابتكروا. لأنهم كانوا ينظرون بعين إلى الحضارات التي أخذوا عنها، وبالعين الأخرى إلى التعاليم الإسلامية[٤٥].

إذن لا بد من التصور الذي يقوم على أن الفكر إذا نظرنا إليه على المستوى العالمي الإنساني وجدنا في هذا الفكر «ما هو مشترك إنساني عام» لا يختص

بحضارة بذاتها. وفي هذا الفكر أيضاً ما يتميز بالخصوصية والاختصاص.

والتمييز في الفكر بين ما هو مشترك إنساني، وبين ما هو خصوصية حضارية إنما تحكمه وتحدده معايير موضوعية.

فكل العلوم التي تكون الطبيعة موضوعها وظواهرها، والمادة وخصائصها، هي من قبيل الفكر الذي هو مشترك إنساني عام؛ وذلك لأن مناهجها تتميز بالحياد العلمي، ولأن التجربة الملموسة بالحواس المادية هي السبيل لاكتشاف حقائق هذه العلوم. تلك الحقائق التي هي بنت الدليل، والتي لا تختلف باختلاف مذاهب، وعقائد، وأجناس، وفلسفات المكتشفين. ومن ثم فهي لا تتغاير بتغاير القوميات، والحضارات. بل هي واحدة على المستوى الإنساني. كما أن موضوعاتها ـ المادة وظواهرها ـ واحدة هي الأخرى لا تختلف ولا تتغاير باختلاف وتغاير الحضارات. فعلوم مثل الرياضيات بفروعها، ومثل الكيمياء، والطبيعة، والطب، والجيولوجيا لم ولن تختلف مناهجها، وحقائقها، وقوانينها باختلاف الحضارات. قد تتمايز وظائف استخدام قوانينها، ونظرياتها، ومكتشفاتها، لكن حقائق علومها ـ أي فكرها العلمي ـ ستظل واحدة، مهما اختلفت المذاهب، والعقائد، والحضارات(٤٦).

ويلحق بهذه المنظومة من حقائق العلوم الطبيعية الخاصة بدراسة المادة وظواهرها وأسرارها ـ على نحو ما، وإلى حد كبير ـ العديد من ثمرات التجارب الإنسانية في الوسائل، والنظم، والمؤسسات، والخبرات التي ترشد أداء الإنسان وهو يسعى إلى تحقيق المقاصد والغايات.

فعلى الرغم من تمايز المقاصد والغايات والمثل فإن تجارب الإنسانية في الوسائل، والنظم، والمؤسسات قد تكون صالحة في أحيان كثيرة للاقتباس ـ مع التطويع ـ والتمثل، والاستلهام.

إن العناصر الخارجية ضرورة حتمية، لا تستغني عنها أية حضارة مهما سمت وارتفعت. إنها تمتزج لتكون معها صيغة جوهرية تختلف من تراث إلى آخر. وهذه العناصر الخارجية تأتي بطريق الاقتباس الإرادي المباشر المقصود. والاقتباس والنقل عملة متداولة بين الشعوب قاطبة؛ فكل حضارة أبدعت ونقلت وأخذت وأعطت، ولم توجد قط حضارة أبدعت ولم تنقل؛ فالنقل ليس وباء وإنما هو غذاء، والاستعارة ليست عاراً وإنما هي فخار.

فالتأثيرات الحضارية والاستعارات الثقافية والأفكار والآراء والنظريات المتبادلة بين الأمم والشعوب إنما هي ظاهرة صحية طبيعية سليمة لا خطر فيها ولا خوف منها(٤٧).

والعرب هم وارثو الحضارات القديمة، إذ لم يكونوا قبل الإسلام معزولين عن جيرانهم أصحاب الثقافات العريقة عزلة كاملة؛ فقد انفردت الصحراء العربية بين صحاري العالم أجمع بأنها أحيطت منذ القدم بأرقى حضارات العالم. ففي الشمال ازدهرت حضارة ما بين النهرين، وحضارات الإغريق، والكنعانيين، والآراميين، وجزر بحر إيجه. وفي الغرب ازدهرت حضارة المصريين القدماء، وفي الشرق كانت الحضارة الفارسية ومن ورائها الحضارات الآسيوية الأخرى، وفي الجنوب كانت حضارة اليمن.

وكانت القوافل العربية دائبة الحركة بين مراكز هذه الحضارات عند أطراف الصحراء تنقل البضائع والسلع، وكان لا بد أن تتحرك المعارف والثقافات مع السلع والبضائع، وأن تختلط هذه الثقافات وتتزاوج في حركة بطيئة ولكنها ثابتة مستمرة. وأن يؤدي كل ذلك إلى تصفية الأفكار والمعارف وتقدمها تبعاً لهذا الاختلاط والتزاوج(٤٨).

في هذا الجو جاء الإسلام، إنه لم ينتشر في فراغ؛ فالأمم التي صادفها أو

اتصل بها في حركــة المد الكبيرة، أو تلك التي اعتنقته ودانت بـه أمـم عـرفت حضارات شتـى، وثقافـات متنوعـة، ومرت بتجـارب روحية، وخبرات مـادية متعددة.

وكـان اختـلاط العرب بهذه الأمـم اختلاط قتـال وحـروب ومعـارك أولاً، ثم اختلاط حضارة وثقافة وأفكار بعد ذلك. ومن هنا كان التأثير والتأثر، ومن هنا كان التفاعل والإخصاب، وكان الأخذ والعطاء، وتبادل الأفكار والآراء.

وبذلك فقـد عرف العرب حضارة الهنـد، وحكمة فارس، وفلسفة اليـونان، واختلط المسلمون بأقـوام تنوعت عقائدهم، وتشعبت آراؤهم. وصادفـوا مئات المفكرين والباحثين والمثقفين، واتصلوا بأصناف من الأفراد والجماعات لا تدخل تحت حصر، وشـاع التـزاوج والإصهـار، وتفاعلت العـادات والتقـاليـد والآراء والأفكـار والمذاهب والمواقف والعلاقـات. وجاءت وحـدة الدين لتعطي هـذا التفاعل صيغة فريدة، ونتج عن ذلك كله مزاج فكري واجتماعي وروحي جديد أعطى الحضارة الإسلامية معناها ومبناها (٤٩).

وكلما ذهبنا نبحث في حضـارات الأمم وجدنـا أن اللقاء والتفـاعل الحضاري اللذين عـرفهما التاريخ بين الحضـارات العريقـة المالكة لما هـو «مشترك» ولما هو «خاص» قد تما وفق أن هناك «ما هو مشترك إنسـاني عام» وهناك ما هو خاص؛ فالتقاء الحضارات ـ وهو مَعْلم من معالم التـاريخ الحضاري للإنسانية ـ وتفاعل هذه الحضـارات عندمـا تلتقي هما قدر لا سبيل إلى مغـالبته أو تجنبـه. لكنه تم دائماً وأبداً، وفق هذا القانون الحاكم: التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام تفتح له الأبواب والنوافذ، بل يطلبه العقلاء، ويجدون في السعي إلى تحصيله، وبين ما هو خصوصيـة حضارية يدققون ـ في حـذر ـ قبل استلهامه وتمثله، ويعـرضونه على معايير حضـارتهم لفرز ما يقبل منه ويُتَمثل مـن ذلك الذي يرفضونـه لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية وقيمهم الاعتقادية(٥٠).

ويستطيع الباحث في الحضارات أن يضرب مثالين على تفاعل الحضارات والتقائها في أخذ وعطاء وفق «ما هو مشترك إنساني عام» و «ما هو خصوصية حضارية».

المثال الأول: لقاء الحضارة الإسلامية بالحضارات الفارسية، والهندية، واليونانية.

والمثال الثاني: لقاء الحضارة الغربية إبان نهضتها بالحضارة الإسلامية.

لقاء الإسلام بحضارات الأمم

أما المثال الأول الذي يقوم على لقاء الحضارة الإسلامية وتفاعلها مع الحضارات الفارسية، واليونانية، والهندية، فإن المدرك لأبعاد هذا اللقاء والتفاعل يلحظ بوضوح أن المسلمين لم يكونوا يومئذ أخلاء من أي تفتح عقلي، إذ كانت نواة التفكير فيهم قد تكونت. كما كانت بين أيديهم نظرية كونية شاملة أمدهم بها القرآن؛ فكانت بمثابة العمود الفقري لكل تفكير عقلي، وتحرك عملي وعلمي.

ولهذا أقبل المسلمون على حضارات الأمم يمتصون بسرعة فائقة ما خلفه الفرس من حكم وآداب وخبرات سياسية، وما خلفه اليونان الإغريق من علوم فلسفية وعقلية، وما كان لدى مختلف الأمم التي التقت مع المسلمين لقاء مودة، أو لقاء خصام.

لقد قام المسلمون بتحرير هذه العلوم، وتنقيتها من الشوائب، وتطويرها، وتنميتها، وصقلها، وإصلاح فاسدها مسترشدين بالمنهج العلمي العام الذي رسمه للمسلمين مصدرا التشريع الإسلامي العظيمان: القرآن والسنة. كل ذلك فيما لم يكن من خصائص الشريعة الإسلامية بيانه، وتحديد أصوله وفروعه

كأصول الاعتقاد، وأحكام العبادات، وأحكام المعـاملات، ونظم الحياة الفردية والاجتماعيـة التي رسم الإسـلام للنـاس طـريقهـا، وأوضح لهم صراطهـا المستقيم(٥١).

إن الـدولـة الإسـلاميـة الجديـدة التي عملـت على نشر الإسـلام في المالك المختلفة، والتقت بحضارات الأمم لم تأخذ من الحضارات إلا لكي تعطي، إنها لم تقبل التراث الفكري اليوناني وغير اليونـاني إلا لكي تهضمه بعقليتها الجديدة، وتتمثله بمنطق تفكيرها، وروح عقيدتها، وبكل أصالـة تاريخها وخصبه، وترده بعد ذلك أضعـافاً مضاعفـة. فقد أقبل المسلمـون على علوم اليونـان، والهنود، وأصحاب الحضارات القديمة يغترفـون منها ما كان في وسعهم أن يغترفوا، لكن تلك العناصر التي التهموها قد تحولت على أيديهم لتكون غذاء جديداً(٥٢).

إن العلماء المسلمين وهم يستـوعبـون نتـاج الحضـارات القـديمـة والمذاهب والأفكـار، ويستعينـون بها في عمليـة البنـاء كـان رائدهم في ذلك البحث عن الحقيقة لذاتها و«الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها».

لقـد أخذ المسلمـون ما أخـذوا لأنهم طـلاب حقيقة وهـذا حسبهم، إنهم لم يقدمـوا على النقل والاقتباس للتجمل والزينـة، وليباهوا الناس بكثـرة الأحجار الكـريمة، والأسـاور والعقـود، والخلاخيل، بل لبنـاء الـذات، واستدراك مـا فات، واستكمال أسباب الحياة.

لقد كـان المسلمون ينظـرون في كل شيء، ويبحثون في كل فـج، ويستفيدون بكل حـديث وقـديم، وينقبـون عن كل علم، ويسيرون وراء كـل حكمـة، ويأخذون العبرة مـن الماضي، وينطلقون للمستقبل، ويستفيدون مـن القديم، ويبنون الجديد. وكانت لهم جولات في كل نـاحية من نواحي الحياة: في العلم، وفي الحكمـة، وفي الأخـلاق، وفي الفلسفـة، وفي الطب، وفي الهنـدسـة، وفي

الجغـرافيـا، وفي الفلك، وفي الصنـاعـة، وفي الكيميـاء، وفي الصيـدلـة، وفي الزراعـة، وفي التاريخ، وفي القصص، وفي اللغة، وفي الحيوان، وفي الفيـزياء، وفي الأحجار، وفي البحار والمعادن(٥٣).

ولم يـدخر المسلمـون جهـداً في البحث عن تـراث الأمم السابقـة. واضطلع المسلمون رغم مـا عانـوه من جهد بـالتعرف على الثقافـات اليونـانية القـديمة، والفارسية، والهندية، وغيرهـا من الثقافات التي نُمِي إلى علمهم أنها موجودة في أي صقع أو قطر(٥٤).

لقـد امتصت العقلية الإسـلاميـة الغذاء الـذي قـدمـه ميراث العالم القـديم الضخم بعـد أن أصبح متـوفراً بـاللغـة العـربية. فأدى ذلـك إلى قيام مـدارس الفلسفة، والعلوم، والفنـون المختلفة التي سيطرت على أفق الحضـارة الإسلامية نتيجة لتطبيق مبـادئ الإسلام على أشكال المعـرفة المختلفة التي ورثهـا المسلمون عن الشعوب ذات الحضارات العريقة(٥٥).

لقاء الإسلام بالحضارة الفارسية:

وليس هنـاك شك في أن الفتح الإسلامي لـلإمبراطـورية الفـارسية، ودخـول الفرس بمـواريثهم الحضاريـة الغنية في إطار الـدولة الإسلاميـة قد أتـاحا أوسع الفـرص لتفاعل حضـاري واسع، وعميق وخلاق بين الحضـارة الفارسيـة وبين الفكر الإسلامي(٥٦). لكن الـراصد لهذا التفـاعل بين الفكر الإسـلامي ـ إبـان تبلور حضـارته ــ وبين الميراث الفارسي يستطيع أن يميـز بين ما «قُبِـلَ» وبين ما «رفض» من هذا الميراث.

لقـد فتحت فـارس على عهـد الخليفة عمـر بن الخطـاب، وكـذلك فتحت الأودية الزراعيـة للأنهار الكبرى في الدولة الإسلاميـة: النيل، وبردى، ودجلة، والفرات. ولم يتردد عمـر بن الخطاب في تبني النظام الفـارسي في ضريبة الأرض

الزراعية الذي كان يسمى «وضائع كسرى» وظل سائداً ومعمولاً به حتى عدل في ظل الدولة العباسية. فأنت ترى أنه في عهد عمر بن الخطاب تم استلهام خبرة وتجربة حضارية فارسية في طرق تقدير الضريبة على الأرض الزراعية. ولكن المسلمين الناشرين للإسلام في فارس كانوا حذرين كل الحذر وشديدي الرفض والمقاومة لكل ما هو «خصوصية حضارية» فارسية، تتعارض مع معايير الإسلام، وجوهر معتقداته، وخصائصه الحضارية المتميزة.

لقد رفضت الخلافة الإسلامية ـ وهي نمط متميز في الحكم ـ ما تميزت به مواريث الحضارة الفارسية في نظام الحكم وفلسفته السياسية التي كانت ترى رأس الدولة «كسرى» ابناً للإله «أهورا ـ مزدا» يحكم باسمه، ونيابة عنه زاعماً أن لقانونه وتنفيذه قداسة الإله والدين(٥٧).

كذلك رفضت الحضارة الإسلامية ميراث الفرس في النظام الطبقي المغلق لتعارضه الجذري مع فلسفة الإسلام في المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات. والذين يقرءون مصنفات علماء الإسلام في الملل والنحل، وصراعهم الفكري مع الفرق والمذاهب غير الإسلامية يدركون المقاومة الباسلة التي ووجهت بها مذاهب الفرس وعقائدهم وفلسفاتهم(٥٨). فعلى حين فتحت الأبواب للتجارب الإنسانية العملية، ولعلوم التمدن العملي كان الحذر بل المقاومة للفلسفات والمعتقدات المخالفة للمعايير الإسلامية، إن في السياسة أو في الاجتماع أو في الدين(٥٩).

لقاء الإسلام بحضارة الشام، ومصر، وبلاد الشمال الإفريقي:

لقد أخذ المسلمون ينشرون الإسلام خارج الجزيرة العربية بين الشعوب التي كانت تنتظر الإسلام. ونشأت الحضارة الإسلامية في كنف القرآن الكريم، والسنة النبوية. وكانت الأمم الداخلة في الإسلام ذات حضارات مزدهرة، فنشأ بين حضاراتها والإسلام مزج وتفاعل ولقاء، وبدت أعظم مظاهر هذا المزج في

النظم الاجتماعية، والآراء العقلية. واشترك الدعاة إلى الإسلام مع أهل البلاد التي فتحت صدرها للإسلام في الحركة الاجتماعية والاقتصادية. وبهذا كله امتزجت أمور أخرى كثيرة، وتأثرت بهذا الامتزاج كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية، والطبائع العقلية. وكانت الأمم المفتوحة للإسلام أرقى من العرب مدنية؛ ولهذا أسهمت في نشأة الحضارة الإسلامية. وحضارة مصر والشام والشمال الإفريقي ـ كانت ذات ميراث بيزنطي ـ استفادت منها حضارة الإسلام في «تدوين الدواوين» وهو خبرة إدارية بيزنطية.

ويخبرنا التاريخ أن الأمير خالد بن يزيد بن معاوية سعى إلى مدرسة الإسكندرية يتعرف على ما فيها من تراث، وقد كتب إلى أبيه يزيد بن معاوية يبشره بنجاح سعيه وبلوغ ما أراد، فكتب قصيدة أرسلها إلى أبيه في هذا الشأن يقول فيها:

أيا راكباً نحو الشآم عشية ... يؤمُّ دمشقاً قف فحمّل كتابيا
وبلغ يزيداً حين يتلو رسالتي ... وقل خالداً قد نال ما كان راجيا
ألا قد ملكت الشمس والبدر عنوة ... وحزتهما من بعد طول عنائيا

وخالد بن يزيد يقصد بالشمس الذهب، وبالبدر الفضة. وكانت صناعة الكيمياء آنئذ قائمة على أساس تحويل المعادن الخسيسة إلى الفضة والذهب(٦٠).

وبهذا بدأت حركة الترجمة للعلوم الطبيعية والتجريبية، وفنون التمدن العملي والتي سميت بعلوم الصنعة.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية تفاعلت مع حضارتي مصر والشام، وتبنت ما في هذه المجتمعات من المعارف والعلوم والتجارب الإنسانية، فإنها في الوقت نفسه حاربت الغنوصية والهلينية في الفلسفة، وعارضت عقائد ومذاهب المسيحية التي أخرجتها الروح الهلينية عن نقاء عقيدة التوحيد.

لقاء الإسلام بالحضارة الهندية :

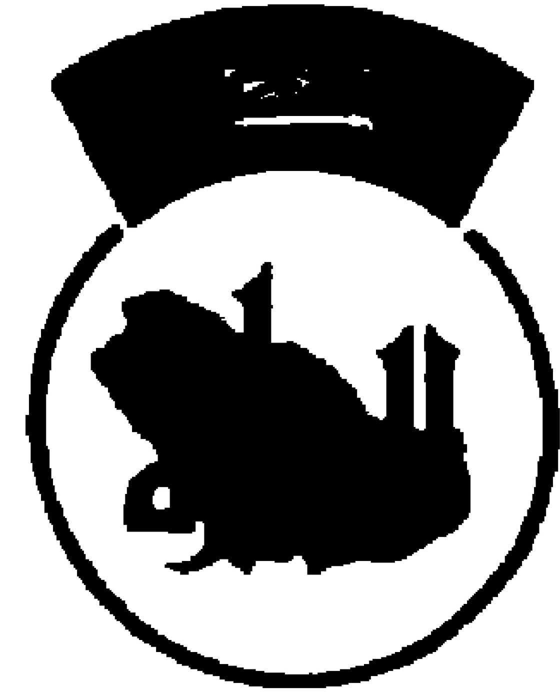
الهند قارة تسكنها مجموعة شعوب مختلفة الأجناس، والمذاهب الدينية، والفكرية، والاجتماعية. وجهود الهند في التعليم قديمة جدا، وأكثر نتاج الهند الفكري كتب باللغة السنسكريتية وهي معروفة الأصول مما ساعد على معرفة جميع نواحي الثقافة الهندية.

والباحث في الحضارة الهندية سوف يجد أن الهنود أسهموا في جميع العلوم القديمة، وأشهر علوم الهنود :

ـ الفلك والرياضيات. وأقدم الرسائل الفلكية هي كتاب «السد هانتا» حوالي ٤٢٥م، ثم أبحاث «أريابهاتا» أعظم الفلكيين والرياضيين الهنود الذي علل الكسوف والخسوف في حركة الأرض حول الشمس. أي قال بدوران الأرض حول الشمس، وشرح كروية الأرض في دورتها الحيوية حول محورها، كما عرف هذا الرياضي النظام العشري.

ـ الفيزياء والكيمياء : وجدت في الهند مذاهب فيزيائية مختلفة. وقال بعضهم : إن الضوء والحرارة ظاهرتان مختلفتان لعنصر واحد، وإن الشمس مصدر الحرارة في العالم. وفسر آخر الضوء بأنه مؤلف من ذرات صغيرة تنبعث من الأشياء وتطرق العين. أما الكيمياء فتقدمت مع تقدم الطب الهندي والصناعة الهندية. وكان الرومان ينظرون إلى الهند كأمهر أمة في الصناعات الكيميائية مثل الصباغة، والدباغة، والصابون، والزجاج، ونوع من الإسمنت.

ـ الطب : وأشهر ما اشتهر به الهنود الطب. وكان أطباء الهنود منذ القرن السادس قبل الميلاد، يعرفون الأوعية الدموية، والأنسجة الدهنية، والضفائر العصبية، والجهاز اللمفاوي، وأنواع العضلات وحركاتها، ويعرفون تجبير العظام، ويفهمون عملية الهضم، وتطور الجنين، ويشرعون في ضرورة فحص الزوجين قبل الزواج(٦١).



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

✉ ٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١

☎ ٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

رقم الفاكسيملي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



● قسيمة اشتراك ●

ارفق شيكاً مقبول الدفع ....

باسم دارة الملك عبد العزيز بالرياض/عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم: ....

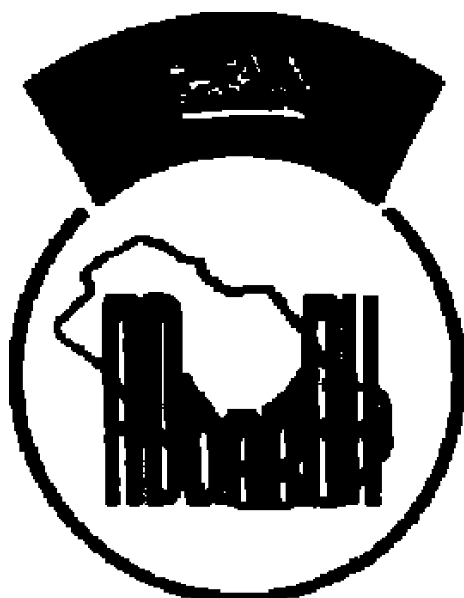
العنوان: ....

رقم التلكس أو الفاكس: .... ☎ ....

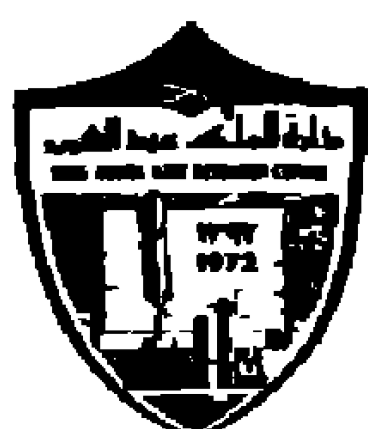
● الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

●● البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

●●● ٦ دولارات خارج البلاد العربية.



address:
King Abdulaziz Research Center
✉ 2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

Please bill me ....
check enclosed for $ ....
Name ....
Address ....
City .... Country ....
☎ .... Fax. ....

Annual Subscriptions

- • Saudi Arabia: **20** Riyals
- •• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **20**
- ••• Non Arab Countries: US **6**$

ولا شك أن تفاعلاً حضاريا في مختلف العلوم والفنون، قد أخذ دورة في محيط الحضارة الإسلامية من واقع تأثرات التمازج والمخالطة. فعرف المسلمون من الرياضيات الهندية كتاب «السدهانتا» السند هند(٦٢). وفي أيام أبي جعفر المنصور قدم كثير من علماء الهند، وكان معهم «السدهانتا» السند هند باللغة السنسكريتية. وقد كلف أبو جعفر العلامة أبا إسحاق بن حبيب الفزاري بتعريبه ففعل، وقام الخوارزمي بتصحيحه ومراجعته(٦٣). والمسلمون استفادوا من الأرقام عند الهنود، فهذبوها وكونوا منها سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية، وعرفت الثانية باسم الأرقام الغبارية(٦٤).

فعندما التقى الإسلام بمواريث الحضارة الهندية أخذ ما يتناسب معه، وترك ما لا يتفق مع مبادئ الإسلام مما هو خصوصية حضارية؛ فالبيروني (٣٦٢ - ٤٤٠هـ - ٩٧٣ - ١٠٤٨م) الذي نهض بمهام وأعباء البعثة العلمية عندما عاش بالهند أربعين عاماً عقب الفتح الغزنوي لبعض أقاليمها. والذي درس تاريخ الهند وتراثها وحضارتها دراسة العبقري المتفرد. . البيروني هذا يعلمنا أن أسلافنا ميزوا بين العلوم الطبيعية، والعملية، والتجريبية التي أخذوها وطوروها وبين ديانات الهند ومذاهبها وفلسفاتها التي رفضوها لتعارضها مع التوحيد الإسلامي، ومع إلهية المصدر الديني في الإسلام(٦٥).

لقاء الإسلام بالحضارة اليونانية:

يكاد يكون معروفاً أنه ليس في الحضارات القديمة حضارة تثير الدهشة والإعجاب كالحضارة اليونانية، لأن هذه الحضارة جمعت آثار الحضارات البابلية، والمصرية، والفينيقية، والفارسية، ثم أضافت إليها آثاراً فنية رائعة، ومذاهب فكرية مبتكرة، ومبادئ خلقية سامية يتجلى فيها الإبداع بأقوى مظاهره.

لا شك أن للعوامل التاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والاجتماعية تأثيراً في تكوين الحضارات ولكن هذه الأسباب لا تكفي لتفسير ما تميزت به حضارة اليونان من قوة الإبداع، والابتكار. لقد غربل اليونانيون آثار الحضارات القديمة، ومحصوها أعمق تمحيص، فحذفوا منها ما حذفوا، واستبقوا منها ما استبقوا، ولكن حضارتهم ليست حصيلة الحضارات السابقة فحسب، وإنما هي حضارة متميزة أطلقت حرية العقل، وجاوزت حدود الزمان والمكان(٦٦).

ويذكر العلماء أن الحضارة اليونانية عرفت باسم الحضارة الهلينية نسبة إلى «هلين» الجد الأكبر الخرافي للشعب اليوناني. وقد انتشرت هذه الحضارة الهلينية مع امتداد نفوذ الإغريق التجاري الاستعماري، ولما فتح الإسكندر المقدوني الشرق امتزجت الثقافة اليونانية بروح الشرق(٦٧)، فنشأت حضارة مزيجة عرفت بالهلينية، وأخصبت عدة مراكز في الشرق. ولما جاء الإسلام وجد في هذه المراكز حضارة يونانية، في الإسكندرية، وفي أنطاكية وغيرهما. وكان لابد لهذه الحضارة الإغريقية أن تظهر على مسرح الوجود عنواناً على حضارة هذه الأمة الآرية التي علمت الإنسانية جمعاء الكثير من أنماط الفكر وسياقاته، ولكن كان لها النسق الخاص بها، والخاص بها وحدها المتصل ببيئة المجتمع اليوناني ولذلك حين قام الإسلام بوضع فلسفته المعبرة عن حضارته كان لابد من اختلاف عنيف، ومن جدل قاسٍ وتعارض في المنهج، وفي المادة بينه وبين الفلسفة اليونانية(٦٨).

لقد سعى المسلمون إلى ترجمة العلوم الطبيعية اليونانية آخذين إياها من مصادرها الشرقية في البلاد التي فتحوها، فترجموا تراث اليونان في الطب، والكيمياء، والهندسة، والرياضيات، والميكانيكا «الحيل»، والزراعة، والمناظر، والحساب، والمنطق، وغيرها من العلوم الطبيعية والعلمية، والتجريبية. ولكن المسلمين زهدوا، بل انصرفوا عن نقل الآداب اليونانية لأنها كانت وثنية تتحدث

عن الآلهة وكيف كان يصارع بعضها بعضاً، وفيها فوق هذا كله نقائض البشر. فهناك ميادين في المعتقدات، والإنسانيات اليونانية قد نفر منها المسلمون، فضربوا عنها صفحاً ولم يترجموها، ولا حتى للمتخصصين من العلماء، وذلك مثل عقائد الوثنية اليونانية، وأساطير آلهتها، وآداب اليونان وفنونها(٦٩).

إذن استفاد المسلمون من الحضارة اليونانية في حدود «قانون التفاعل الحضاري» الذي يميز دائماً وأبداً بين ما هو «خصوصية حضارية» وبين ما هو «مشترك إنساني عام».

و إذا كان الأمر كما ذكرت فلماذا أعطى المسلمون وزناً كبيراً لفلسفة اليونان ـ ترجمة وشرحاً ـ حتى تضخمت آثارها في تراث المسلمين الحضاري علماً بأن هذه الفلسفة اليونانية لا تدخل في قانون التفاعل الحضاري، ولا تناسب العقائد الإسلامية ؟

إن الباحث بعمق يجد أن المسلمين حين انفتحوا على الحضارة اليونانية أخذوا منها ما يتفق مع خصوصيتهم الحضارية ثم واجهوا ما عند اليونان من النمط الهليني في النظر والفكر الذي كانت «الغنوصية» أبرز مذاهبه في نظريات المعرفة.

كانت «الهلينية» كما وجدها المسلمون في البلاد التي فتحوها هي «اليونانية الشرقية» التي امتزج فيها الفكر الفلسفي اليوناني بروحانية الشرق، ومع هذه «الهلينية» كانت أولى معارك الإسلام الفكرية حيث إن المسلمين الذين أبدعوا عقلانيتهم الإسلامية المتميزة فأنشئوا علم الكلام الإسلامي الممثل لفلسفة الإسلام المتميزة منذ النصف الثاني من القرن الهجري الأول، ثم اتجهوا بعد ذلك إلى ترجمة الفلسفة اليونانية، وترجمة عقلانية أرسطو أولاً وبالتحديد. لا ليتخذوا منها فلسفة لهم وللإسلام، وإنما ليردوا بها كسلاح يوناني على الهلينية وثمرتها

«الغنـوصيـة» التي هي تأثيرات يـونـانيـة مـزجت ببـاطنيـة الشرق، وروحـانيـة الشرقيين.

وأنصار الغنوصية كانـوا ـ كمتغربي هذا الزمان من أبناء الأمـة الإسلامية ـ أثراً يـونانيـا في الشرق، وامتـداداً شرقيـا لفكريـة اليـونـان. فعمد العلماء إلى تـرجمة العقلانية اليونانية ليردوا بها على أنصـار اليونان، وكأنهم أرادوا أن يقولوا لهم: إذا كنتم لا تحترمون إلا ما هـو وافد، ومستورد، ويونـاني الصنع فها نحن نجابهكم بأرسطـو المعلم الأول عند اليـونان، وأبـرز عقولهم الفلسفيـة بإطلاق نجـابهكم بالعقليـة اليونـانية نقضـاً لغنوصيـة الأفلاطـونية المحـدثة اليـونانيـة استخدامـاً للأسلحة التي تحترمون وتعظمون(٧٠).

ولا يخفى أن هذه الرؤية العقليـة التي توضح سبب اهتمام المسلمين بالفلسفة اليـونـانيـة تنهض الأدلـة المختلفـة لتأييـدهـا في قـوة. فلقـد كـانت الهلينيـة، و«الغنوصية» الباطنية هي تغريـب ذلك العصر، والغزو الفكري الذي أصاب به الغرب اليـوناني الشرق منذ انتصار الإسكنـدر الأكبر «٣٥٦ ق. م ـ ٣٢٣ق. م» على الدولة الفارسية «٣٣٣ق. م»، وبنـائه إمبراطوريته الشرقية الأولى، فلما ظهر الإسلام خاضت ضده المعارك في البلاد التي فتحها المسلمون، لكن الإسلام بعد أن بلور عقـلانيته المتميـزة تقدم فـاستعان بالعقـلانية الأرسطيـة في نضالـه ضد الهلينية والغنوص. فكانت ترجمة الفلسفة اليونانية استعانة بحقيقة الفكر اليوناني على هزيمة صورته الشرقية المهجنة، وبسلاح معترف به من الغنوصيين(٧١).

ويقـول المستشرق الألماني بكر كـارل هينـرش ١٨٧٦ ـ ١٩٣٩م: «إننا نـرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها، وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية المجسدة في «الغنوص» يتكـرر من جديد في الإسلام في القـرون الأولى تحت أسماء أخرى فكما كانت المسيحيـة الأولى معادية للـروح الهلينية كان الإسـلام في الصدر الأول على العموم معادياً هـو الآخر للروح الهلينية، والميزة الرئيسة للقرآن هي أنـه كان يؤثر

تأثيراً مضادًّا للروح الهلينية في عصر تغلغلت فيه الهلينية، وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول بدأ الصراع والتصادم.. إن المانوية والزرادشتية كانتا بالنسبة للإسلام عدوتين خطيرتين كالمسيحية. وإن «غنوص» المانوية، والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً مباشراً لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام ونعني بها المعتزلة قد استفادت بعضاً من أصولها، ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية.

وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها؛ فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا كما يسيران في كل مكان جنباً إلى جنب، وفي صف واحد. لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص» الذي لا يعترف لأحد بسلطان يهيبان بالروح اليونانية الحقيقية (الفلسفة اليونانية) كي تساعدهما.

لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينيا وسياسيا، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية، وعني بإيجاد عالم من العلوم العقلية. فكأن الإسلام قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص الباطنية. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية.

وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبه له، لكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم، ورغبة خالصة في تحصيله فحسب لكان «هوميروس» أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضاً، لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها»(٧٢).

لقاء الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية

إن الباحث في انفتاح الغرب على الحضارة الإسلامية يجد أن هذا الانفتاح قد تحقق من خلال :

١ ـ نقل التراث الإسلامي في صقلية:

ولا يخفى أن المسلمين قضوا في حكم جزيرة صقلية قرابة ثلاثة قرون ، وخلال ذلك كانت الحضارة الإسلامية مزدهرة ازدهاراً شد انتباه غير المسلمين ، فلما استولى الأوربيون على جزيرة صقلية استفادوا من الحضارة الإسلامية ، واستطاعوا أن ينقلوا إلى لغاتهم تراث المسلمين الحضاري المزدهر في جزيرة صقلية . مما كان له أثر واضح في النهضة الأوربية الحديثة .

٢ ـ نقل التراث الإسلامي في بلاد الأندلس :

إن المسلمين استطاعوا في قوة أن يقيموا حضارة الإسلام في بلاد الأندلس ، وأصبحت بلاد الأندلس في ظل الحكم الإسلامي بلاد الحضارة والعلم مما جعل علماء أوربا يذهبون إليها ليتلقوا العلم على أيدي علمائها ، ويترجمون تراثها من العربية إلى اللاتينية .

لقد كانت قرطبة في عهد عبد الرحمن الثاني مركزاً رائعاً للجمال المادي والنشاط الفكري ، ونما ذلك في عهد عبد الرحمن الثالث وكان شديد العناية بالعلوم والآداب ، وتزايدت هذه النهضة في عهد ابن الحكم الثاني الذي كان إلى جانب علمه يرسل مندوبين إلى جميع بقاع العالم الإسلامي لابتياع الكتب أو استنساخها . ووفق بذلك إلى إنشاء مكتبة تضم أربعمائة ألف كتاب .

وإذا كانت قرطبة وغرناطة وغيرهما من مدن حضارية قد سقطت في أيدي غير المسلمين فإن العلوم والآداب الإسلامية والحضارة واصلت ازدهارها في ظل النقل والترجمة والإبداع .

٣ ـ نقل التراث الإسلامي أثناء الحروب الصليبية:

كانت الحروب الصليبية صراعاً بين الكنيسة والشرق الإسلامي، وهدف هذه الحروب تخليص الأراضي المقدسة من المسلمين، وقد استمرت قرنين من الزمان . ومن المؤرخين من يرى أن هذه الحروب هي العامل الوحيد في تقدم أوربا حيث تم نقل الصناعات والفنون الإسلامية، ويرى بعض العلماء أن الشرق الإسلامي قد أثر في الغرب المسيحي إبان الحروب الصليبية من أربع نواحٍ هي :

١ ـ في الكنيسة البابوية؛ إذ قامت في بيت المقدس عام ١١٠٠م مملكة دنيوية بدلاً من «التيوقراطية» الدينية التي كان يحلم بها البابا .

٢ ـ كما أثرت الحروب في الحياة الداخلية والاقتصادية في جميع الممالك؛ إذ نشأ نوع جديد من الضرائب على ممتلكات الأشخاص، كما ساعدت تلك الحروب على الإقلال من أراضي الأشراف .

٣ ـ كما أثرت الحروب في العلاقات الخارجية للدول ونظام أوربا بتأثيرها في الكنيسة من ناحية، وبإيجاد رابطة جديدة للوحدة الأوربية .

٤ ـ كما أثرت تلك الحروب في العلاقات القائمة بين أوربا وآسيا . فنهضت حركة الارتياد والرغبة في الاستزادة من المعلومات(٧٣).

لقد اختلط الأوربيون بمن هم أرقى منهم فاستفادوا من الحضارة الإسلامية فساعد هذا على قيام النهضة الأوربية الحديثة .

إن أوربا استطاعت أن تتفاعل مع الحضارة الإسلامية، وتأخذ عنها، وتستفيد منها فيما هو «مشترك إنساني عام» أما ما كان من خصوصية للحضارة الإسلامية فقد رفضه الغرب .

لقد أقبل الغرب بنهم على امتلاك رصيد الحضارة الإسلامية من العلوم الطبيعية : علوم المادة وظواهرها، وخصائصها، وعلوم التمدن المدني والعلمي مثل علوم الطب، والصيدلة، وقواعد النظافة العامة والخاصة، وعلوم الزراعة،

والنباتات، والحيوان، وفنون وعلوم الحرف والصناعات، والتجارة، والمواصلات، ووسائل الاتصال، وفنون القتال، واستخدامات الحرب، وطبقات الأرض وأنواعها والمعادن، والبصريات، والمناظر، والكيمياء، والفلك، والرياضيات من جبر وهندسة وحساب، والجغرافيا، والرحلات، وعلوم البحار، والملاحة فيها وغير ذلك من علوم وفنون(٧٤).

لقد أخذ الغرب ما سبق أن أخذناه نحن عن أسلافهم اليونان، وغيرهم من الفرس والهنود وما أخذناه من مدرسة الإسكندرية من علوم الصنعة مضافاً إليه إبداع المسلمين.

لقد أخذ الغرب من الحضارة الإسلامية ما هو «مشترك إنساني عام»، وترك من الحضارة الإسلامية ما هو خصوصية حضارية إسلامية.

«لقد أجمعت تيارات فكر النهضة الغربية على رفض أبرز خصائص الحضارة الإسلامية، وهي خصيصة «التوحيد» وخصيصة «الوسطية» وخصائص أخرى كثيرة تتصل بالإسلام، وعقائده. ورفض الغرب لهذه الخصائص الإسلامية هو الذي ميز الحضارة الغربية بطابعها الأصيل: الطابع المادي.

ـ فالحضارة الإسلامية قامت بعملية «توفيق» ما بين الحكمة والشريعة، ولكن الحضارة الغربية تميزت بإخراج الدين من إطار العقل، كما أخرجت الدنيا والدولة وعلوم التمدن من إطار الدين.

ـ والحضارة الإسلامية ربطت بين الدين والدولة، والحاكم والمحكوم، والحضارة الغربية فصلت بين الدين والدولة في خصوصية حضارية فكانت العلمانية.

ـ الحضارة الإسلامية وفقت بين الفرد والمجموع في ربط متناسق، أما الحضارة الغربية فقد انحازت للفرد في «ليبرالية» واضحة.

ـ والحضارة الإسلامية ربطت الأعمال بالحكمة منها، والوسائل بأخلاقيات

الغايات المبتغاة من ورائها، أما الحضارة الغربية فكان اهتمامها قائماً على اللذة والشهوة واللحظة، وكانت سياسة الحضارة الغربية تعنى «بالميكيافيلية» (فن الممكن من الواقع بصرف النظر عن الأخلاق).

ـ الحضارة الإسلامية وازنت بين سيادة الله وحاكميته، وبين سلطان الأمة وسلطاتها في حين كانت الحضارة الغربية تقوم على أن الإنسان سيد الكون يفعل ما يشاء(٧٥).

إذن وبكل تأكيد هناك ما هو «مشترك إنساني عام» تأخذه الحضارات من بعضها، وتسهم فيه كل حضارة بالعطاء المتجدد الذي يزيده قوة وفائدة.

وهناك ما هو خصوصية حضارية لا تقبل الحضارات الآخذة أن يكون ضمن المأخوذ ونجد ذلك واضحاً في أعمال أوربا الناهضة، فحينما ترجمت أعمال الفيلسوف المسلم ابن رشد أخذت من هذه الأعمال ما يتصل بالفلسفة اليونانية، ورفضت أخذ ما هو خصوصية حضارية إسلامية.

فالرشدية اللاتينية التي أخذتها أوربا هي شروح ابن رشد على أرسطو حكيم اليونان، أما إبداع ابن رشد الفيلسوف المسلم والمتكلم والقاضي والفقيه والذي تمثل في مؤلفاته: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«تهافت التهافت» و«مناهج الأدلة»، فقد رفضته أوربا رفضاً تاماً.

ويقول ألفريد جيوم: « إن علينا أن نضع حدا فاصلاً بين ابن رشد كفيلسوف وابن رشد كشارح لأرسطو »(٧٦).

وإذا كانت الحضارة الغربية قد رفضت منذ البداية الرشدية الإسلامية كما تمثلت في مؤلفات ابن رشد الإبداعية، فإن الحضارة الغربية قد رفضت أيضاً إضافات ابن رشد التي تخللت شروحه على أعمال أرسطو. ونهض بهذه المهمة القديس «توماس الإكويني» (١٢٢٥ ــ ١٢٧٤م)؛ ولذا نرى الجامعات الغربية

تتبنى أرسطو في الوقت ذاته الذي تحرم فيه فكر ابن رشد، وتحكم بالكفر على مائتين وتسع عشرة مسألة تمثل إضافات ابن رشد على الشروح التي قدمها لأعمال حكيم اليونان(٧٧).

ومما لا يحتاج إلى بيان أنه كلما استلهمت الحضارات «ما هو مشترك إنساني عام» تقدمت الحضارات واستفادت وازدهرت، وانتشر الأمن.

التفاعل الحضاري

والتفاعل الحضاري ضرورة إنسانية لا بد منها لقيام الحضارات، وتقدم الإنسان في كل ما من شأنه أن يأخذ بيد الإنسان، ويشيع في المجتمعات الإنسانية السلام والأمن. أما الانغلاق الحضاري فهو قاتل للإنسان، والتبعية الحضارية هي الأخرى قاتلة لكل إبداع، ولا بد من حوار الحضارات.

وإذا تأملنا في حال الأمة الإسلامية وجدنا أنها ـ من وجهة نظرنا ـ محاصرة بين غربتين : غربة زمان، وغربة مكان.

أما غربة الزمان فهي بعد الأمة عن ماضٍ حضاري مشرق لم تعد تربطه به عوامل الثقافة الفاعلة أو البانية.

وأما غربة المكان فهي بعد الأمة عن واقع حضاري معاصر تجهل عنه كل شيء مما مثل فجوات حضارية كبرى ليس من السهل على الأمة الإسلامية تجاوزها أو تجاهلها. ولذلك إذا كان لا بد لهذه الأمة أن تعود إلى التفاعل الحضاري، وتستفيد من حضارات الإنسانية. ولا بد من خروج الأمة الإسلامية من الاغتراب الزماني والاغتراب المكاني، وذلك بالربط بين الواقع وثوابت الحضارة الإسلامية، وبين مصادر وعوامل التقدم المعاصر. وليس هناك من وسيلة للربط غير الدين، والعلم، والحياة في إطار من حرية الفكر، وسياسة

عقلانية للتقدم، وتسامح مستنير(٧٨). فإن فعلت الأمـة ذلك كان ذلك بـداية في طريق حضاري.

وإن التقـدم البشري في مختلف المراحل والمجـالات ليس إلا حصيلة الإبـداع الفكـري والتعـاون، والاحتكـاك بين المجتمعـات. ولا عيب أن نأخـذ من حضـارات الأمم ما يفيـدنا، ولكن العيب أن نظل عـالة على أمم الأرض نأخـذ منها ولا نعطي. ويجدر أن نـدرك أن الانغلاق ليس بـالموقف اللائق بـالعقلاء، والتبعيـة الحضاريـة غير مفيدة أو مـلائمة لمن يمتلكـون خصوصيـة حضاريـة إسلاميـة. والعزلة الحضاريـة والجهل صنوان، كلاهما تخلف وكـلاهما حجاب يمنع وصـول الضوء، وكـلاهما عقبة كـأداء في طريق التطـور والتقدم. ويكـاد يكون مـؤكداً أنه لا تـوجد حضارة قـامت بذاتها، واكتفت بـذاتها مستغنية عن غيرهـا. وإنما هي نتيجـة تطـور حضاري دائم وتفـاعل بين حضـارات أخـرى تفاعلت هي بدورها وغيرها من الحضارات في الزمان والمكان. والنمو الحضاري إنما يعتمـد على التجـاربّ الحضـاريـة الأخـرى. وكلما ازدادت فـرص الالتقـاء والتفاعل بين الحضارات ازدادت فرص الحياة والنمو والاكتساب والتعلم.

والأمة الإسـلامية وهي تتطلع إلى مستقبل مشرق لا بـد أن تخوض معركـة بناء الذات وتجديدها مسوقة بقيم وأفكار ومواريث لها في وعيها فاعليتها القوية.

ولا يخفى أن الأمة الإسلامية تملك رصيـداً ضخماً من القيم الهادفة وتوجيهات الإسلام، وهـذه القيم كفيلة عنـد استثمارها بأن تجعـل الأمة الإسلاميـة في وضع يسمح لها بأن تنمي فلسفتها الحضـارية الإنسانيـة، وتتسابق مع أمم الأرض في بناء حضـارة إنسانيـة، ومما هـو معروف أنـه ليس كل عمل يصدر مـن الإنسان يسهم في الحضارة الإنسـانية. وإنما ذلك العمل الـذي ينمي الحضارة، وينطلق من الإنسان للإنسان.

الهوامش

(١) ابن منظور، لسان العرب، جـ١، ص ٧٥٠، ط. دار لسان العرب، بيروت.
(٢) سورة الكهف. الآية رقم ٣٧.
(٣) سعيد حوى، الأساس في التفسير، جـ٦، ص ٣١٨٤، ط. دار السلام. القاهرة ١٤٠٥هـ.
(٤) انظر: حسين حماده، الحوار القرآني، مجلة المعارج، المجلد الأول، ع ٨، ص ٣٦، بيروت، ١٤١٢هـ.
(٥) المصدر السابق، ع٨، ص ٣٦.
(٦) المصدر السابق، ع٨، ص ٣٧ بتصرف واختصار.
(٧) المصدر السابق، ص ٣٧.
(٨) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، ص ٦٥٨.
(٩) الدكتور محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ص٩، ط. الدار السعودية، ١٤٠٢هـ.
(١٠) عبد الرحمن بن خلدون، توفي سنة ٨٠٨هـ ـ ١٤٠٦م.
(١١) الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ١٧، ط. دار اللواء بالرياض، ١٤٠١هـ.
(١٢) ابن خلدون، المقدمة، جـ١، ص ٢١٠، ٢١٣، ط. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧م.
(١٣) ابن خلدون، المقدمة، جـ١، ص ٦٥٦، ٦٥٧.
(١٤) انظر: الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ١٨.
(١٥) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمه عن الألمانية الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٥، ط. دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٠هـ.
(١٦) المصدر السابق، ص ١٨.
(١٧) جورج باستيد، كتاب المدنية، ترجمة عادل العوا، ص ١٢، ط. دمشق.
(١٨) انظر: المصدر السابق، ص ١١٧، والدكتور محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ص ١٦.
(١٩) انظر: الدكتور محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ص١٧.
(٢٠) انظر: الدكتور محمد أبو المحاسن عصفور، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، ص٢، ط. دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م.
(٢١) انظر: الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص١٨.
(٢٢) الدكتور ماهر عبد القادر محمد، المشكاة، ص١٦٦، ط. دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م.
(٢٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(٢٤) سورة الإسراء، الآية رقم ٧٠.
(٢٥) سورة الأحزاب، الآية رقم ٧٢.

(٢٦) سورة الجاثية، الآية رقم ١٣ .
(٢٧) الدكتور محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، ص ٩، ط . مكتبة وهبة بالقاهرة .
(٢٨) المصدر السابق .
(٢٩) الدكتور علي أحمد مدكور، الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي، مجلة الدارة، ع٤، ص٥٢ السنة ١٤، السعودية ١٤٠٩هـ.
(٣٠) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ١٣١، ١٣٣ .
(٣١) المصدر السابق، ص ١٣١ .
(٣٢) الدكتور علي أحمد مدكور، الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي، مجلة الدارة، عدد رقم ٤، ص٩٩، س١٤ .
(٣٣) رواه مسلم .
(٣٤) رواه مسلم .
(٣٥) متفق عليه .
(٣٦) رواه البخاري .
(٣٧) رواه الترمذي وابن ماجه .
(٣٨) ابن رشد، فلسفة ابن رشد، فصل المقال، ص١٧، ط . دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م .
(٣٩) عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها، ص١٢٢، ط . دار القلم، دمشق ١٤٠٠هـ.
(٤٠) الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص٨ .
(٤١) المصدر السابق، ص٧ .
(٤٢) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص٨، ٩ .
(٤٣) راجع الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص٧٨، ط . دار اللواء بالرياض، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .
(٤٤) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص٩ «بتصرف» .
(٤٥) انظر: الدكتور توفيق الطويل، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية، ص١٥١ ط . مكتبة التراث الإسلامي، مصر ١٩٩٠م .
(٤٦) انظر الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة ص١٦ .
(٤٧) انظر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، ص١٥٢، ط . منشورات عويدات ١٩٨٢م، بيروت، فرنسا .
(٤٨) المصدر السابق، ص ١٦٤ .
(٤٩) المصدر السابق، ص ١٦٤ .
(٥٠) الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٠٥ بتصرف، ط . الأزهر ١٩٨٨م .
(٥١) عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها، ص١٢٢ ط . دار القلم، دمشق، بيروت ١٤٠٠هـ.

(٥٢) الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، ص ١٦٧.
(٥٣) انظر: الدكتور توفيق الراعي، الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، ص ٣٨٩.
(٥٤) المصدر السابق، ص ٣٩٠.
(٥٥) انظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، ص ٢٢١.
(٥٦) الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٠٦.
(٥٧) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٠٧، ٢٠٨.
(٥٨) المصدر السابق، ص٢٠٨.
(٥٩) المصدر السابق، ص٢٠٩.
(٦٠) انظر: الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ٨١، ط. دار اللواء، الرياض، ١٤٠١هـ.
(٦١) أنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، ص٥١١، ٥١٢، ط. دار الفكر ١٣٩٣هـ.
(٦٢) الدكتور مصطفى الشكعة، معالم الحضارة الإسلامية، ص ١٣٠، ط. دار العلم للملايين، بيروت.
(٦٣) فيليب طرزي، خزائن الكتب العربية في الخافقين، جـ١، ص٥٠، ط. بيروت.
(٦٤) الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص٩٤، ط. دار اللواء بالرياض ١٤٠١هـ.
(٦٥) انظر: البيروني، تاريخ الهند أو تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص ٨٠، بتصرف.
(٦٦) الدكتور جميل صليبيا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ، ط. دار الكتاب اللبناني سنة ١٩٨٦م.
(٦٧) انظر: أنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، ص ٥٠٠.
(٦٨) الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص١٠٢، ط. دار المعارف بمصر ١٩٧٧م.
(٦٩) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢١٢.
(٧٠) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢١٣ بتصرف.
(٧١) المصدر السابق، ص ٢١٤.
(٧٢) بكر كارل هينرش، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ٧، ٩، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط. القاهرة ١٩٦٥م.
(٧٣) انظر: الدكتور توفيق الطويل، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية، ص ٨٦٧، ١٦٨، بتصرف.
(٧٤) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص٢٤٨.
(٧٥) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠، بتصرف.
(٧٦) ألفريد جيوم، الفلسفة وعلم الكلام، ص ٣٩٤، بحث منشور ضمن كتاب تراث الإسلام.
(٧٧) المصدر السابق، ص ٣٦٠، ٣٩٤.
(٧٨) الدكتور محمود قمبر، هدفية العلم في الإسلام، مجلة حولية كلية التربية، عدد رقم ٨، ص٦٣، سنة ١٤١١هـ ١٩٩١م كلية التربية، جامعة قطر.

المصادر والمراجع

١ – **ابن خلدون** : عبد الرحمن بن محمد. المقدمة، ط. بيروت.
٢ – **ابن رشد** : محمد أبو الوليد. فصل المقال، ط. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٣ – **ابن منظور** : أبو الفضل جمال الدين محمد. لسان العرب، ط. دار لسان العرب، بيروت.
٤ – **أشفيتسر** : ألبرت. فلسفة الحضارة، ط. الأندلس، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٥ – **باستيد** : جورج. كتاب المدنية، ترجمة عادل العوا، ط. دمشق.
٦ – **بدوي** : الدكتور عبد الرحمن. دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط. بيروت، ١٩٤٠م.
٧ – **البيروني** : محمد. تاريخ الهند أو تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ط. بيروت.
٨ – **جيوم** : ألفريد. الفلسفة وعلم الكلام، بحث منشور ضمن كتاب تراث الإسلام، ط. الكويت.
٩ – **حماده** : حسين. الحوار القرآني، مجلة المعارج، م١، ع٨، بيروت ١٤١٢هـ.
١٠ – **حوى** : سعيد. الأساس في التفسير، ط. دار السلام، القاهرة، ١٤٠٥هـ.
١١ – **الرفاعي** : أنور. الإسلام في حضارته ونظمه، ط. دار الفكر، بيروت ١٣٩٣هـ.

١٢ - **زقزوق** : الدكتور محمود حمدي. دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، ط. مكتبة وهبة بالقاهرة.
١٣ - **السايح** : الدكتور أحمد عبد الرحيم. أضواء على الحضارة الإسلامية، ط. دار اللواء، السعودية ١٤٠١هـ.
١٤ - **الشكعة** : الدكتور مصطفى. معالم الحضارة الإسلامية، ط. دار العلم للملايين، بيروت.
١٥ - **صليبيا** : الدكتور جميل. تاريخ الفلسفة العربية، ط. دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م.
١٦ - **طرزي** : فيليب. خزائن الكتب في الخافقين، ط. بيروت.
١٧ - **الطويل** : الدكتور توفيق. الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية، ط. مكتبة التراث الإسلامي، مصر ١٩٩٠م.
١٨ - **عثمان** : الدكتور محمد فتحي. القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ط. الدار السعودية ١٤٠٢هـ.
١٩ - **عصفور** : الدكتور محمد أبو المحاسن. معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، ط. دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٩م.
٢٠ - **عمارة** : الدكتور محمد. تيارات الفكر الإسلامي، ط. دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٣م.
٢١ - **عمارة** : الدكتور محمد. الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ط. الأزهر ١٩٨٠م.
٢٢ - **فروخ** : الدكتور عمر. الفكر العربي، ط. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٦م.
٢٣ - **قطب** : سيد. معالم في الطريق، ط. بيروت.

٢٤ - **قمبر** : الدكتور محمود. هدفية العلم في الإسلام، حولية كلية التربية، جامعة قطر، عدد رقم ٨، ١٤١١هـ ١٩٩١م.

٢٥ - **محمد** : الدكتور ماهر عبد القادر. المشكاة، مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الإنسانية، ط. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥م.

٢٦ - **مرحبا** : الدكتور محمد عبد الرحمن. أصالة الفكر العربي، ط. منشورات عويدات، ١٩٨٢م، بيروت، فرنسا.

٢٧ - **مدكور** : الدكتور علي أحمد. الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي، مجلة الدارة، س ١٤، ع٤، السعودية، ١٤٠٩هـ.

٢٨ - **الميداني** : عبد الرحمن حسن حنبكة. أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها، ط. دار القلم، دمشق ١٤٠٠هـ.

٢٩ - **النشار** : الدكتور علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط. دار المعارف بمصر، ١٩٧٧م.

٣٠ - **هينرش** : بكر كارل. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط. القاهرة، ١٩٦٥م.

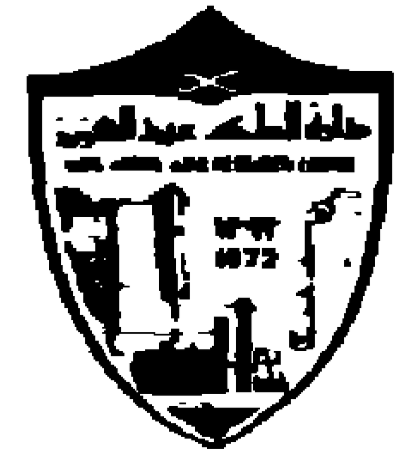


كتاب «كتابة القصيرة القصيرة» كضرورة أساسية للمكتبة الأدبية العربية

تأليف: ولسن ثورنلي ● ترجمة: د. مانع بن حماد الجهني

التعريف من إعداد: محمد بن محمد شتا أبو سعد





قليلـون هم الذيـن يتنبهون لحقـائق كيفيـة صناعـة المستقبل، وللتأكد من صدق هذه الحقيقة فإنه يجدر التساؤل: أليس كل منا معنيـا بـركـوب سيارتـه؟، لكن من منـا حـاول أن يتعلم كيفيـة صنعهـا بل حتى مجرد التعـامل التالي معهـا ومن ثم إصـلاحهـا؟ إن الكثيرين ينبهـرون بالشكل، ولا يعبئـون بـالمضمـون أو يهتمون بـالشيء، ولا يعيرون الكيفية أي اهتمام.

وهـذا المثـال المحسوس هـو مـدخلي المؤقت للتسـاؤل: كم كتابـاً للقصـة القصيرة ظهـر في العـالم العـربي؟ والإجـابـة: آلاف الكتـب. ولكن السـؤال الأهم: كم كتابـاً ظهر ليعلم الكتّـاب كيفية كتابـة هذه القصة بسهـولة ويسر ومن خـلال خبرة حقيقيـة وعبر منهج متكـامل وفي إطـار أمثلـة محسـوسـة؟ والإجابة: لا يـوجد مثل هذا الكتاب في الساحة العـربية رغم وجود عشرات الكليات التي يُدرس فيها الأدب العربي.



ولا شك أن هذا نوع من القصور الشديد الذي تنبه إليه الدكتور مانع بن حماد الجهني فترجم كتاب «كتـابة القصة القصيرة» لـولسن ثورنلي، وقدمـه إلى المكتبة العـربية في وقت هـي أشد مـا تكـون حاجـة إليـه ليس فقط لمسـاعدة الكتّـاب والمؤلفين على انتهاج منهج حـاسم شكلي وموضوعي في كتابـة القصة القصيرة، بل أيضاً لخدمة قـراء هذه القصة، وإثراء المكتبة بكتاب يبين الكيفيـة والطريقة ويشكل الحاسة الأدبية الإبداعية والنقدية.

وبـوصفي قاضيـاً زهـاء ثلاثين عـامـاً فإنني عشت في مجال قضـايا الأحـوال الشخصية خاصة، وقضايا العمال والمعاملات المدنية والتجارية والمسائل الجنائية التي تنطوي على قصص خـرافية تبين أبعـاد الجريمة وغيرهـا، وتحول بعضها إلى أعمال درامية تليفـزيونية، أقـول: بصفتي قاضيـاً لا قاصًّا إنني بعـد أن طالعت كتـاب كتابـة القصـة القصيرة أحسست أن الانطبـاع خلاف التعلم، والإبـداع خلاف الصنعـة والموهبة السطحيـة خلاف الـدراسة المنهجيـة، وتأكدت أن أي أديب لا بد له أن يتعلم أدوات فنه الأدبي، وأساليب صيـاغة القصة أو الرواية، والنأي عن العفـوية، والإقـلاع عن السفسطة اللغـوية، فكتـابة القصـة فن أو صناعة Technique وهي أيضاً علم Science له أصوله وقواعـده وأساليبه. ألا ما أضيع العمـر الذي يقضيـه إنسان في وهـم القدرة على العطـاء الأدبي وهو أبعـد الناس عنه، ولكني بصفتي هاويـاً للقصة، ومقحماً إياها على عملي القضائي لم يكن بوسعي التنقيب عن أفضل الكتب بـاللغات الأخرى لأطلع عليهـا فذلك أمر فوق طاقة أي إنسان، ولذا فإننـي ما إن طالعت كتاب كتابة القصة القصيرة حتى وجدته يقدم المنهج المتكامل لكتابة هذه القصة.

والحديث عن المنهـج يقتضي الحديث عن الشكل من جهــة والمضمــون من جهـة أخرى وأسلـوب المعـالجة، وعناصر العمل الفني وكيفيـة إبـرازها شكـلاً

وموضـوعاً، إلى غير ذلك من هذه الأمـور الأساسيـة في مجال المنهج، وهي أمور تحتاج إلى دراسة موسعة لا إلى مثل هذا العرض السريع.

إنني أزعم أن الكتـاب الذي أشير إليـه تجاوز الأمـور السابقـة وعرض الأمـر بمنهج بالغ اليسر على نحو جعله ضرورة أساسيـة للمكتبة الأدبية العربية، ومن هـذا المنطلق أقدم هـذا العـرض في نقاط محددة، أحـاول أن أبسطهـا لتتفق مع صدق توجـه هذا الكتاب في تعليم فن كتابـة القصة، وأبدأ من المنهج اليسير لا المنهج المعقد كما أشرت آنفاً، وأنظر إلى الأمز من إطار غائي تعليمي.

أولاً: فيما يتعلق بالمنهج القصصي:

إن أيّ قـاص لا بـد أن يبحث عن الأسـاس الشكلي الذي يصـوغ فيـه الفن القصصي، وهذه الجزئية من جزئيات المنهج هي التي تفرق بين قدرات الأفراد في التعبير الفنّي عن التجارب الاجتماعية والنفسية التي يُريد الفرد التعبير عنها.

إن كتابة القصة القصيرة ليست حكاية تروى بطريقة عفوية، ولا تاريخ حالة يذكـر دون أطر منطقية، ولا موضـوعاً يعرض دون تفاعل وتطـوير وأداء محكم، «إن القصة القصيرة الحقيقية هي ذلك النوع المحكم البنـاء الذي يخضع للأصول المحددة للفن القصصي الذي يتميز ببعض المواصفات الفريدة» (ص ١٩).

أما من حيث الموضوع الـذي يصاغ في قالب منهجي شكلي معين: فإن ذلك يحتـاج لوقفـات يمكن استخلاص معـالمهـا بيسر من هذا الكتـاب، وهي التي أعرض لها تباعاً فيما يلي:

١ـ من حيث مفهوم القصة القصيرة:

فـالقصة القصيرة هي سلسلـة مشاهـد موصـوفـة تنشأ خلالها حـالة مسببـة تتطلب شخصية حـاسمة لها صفة مسيطـرة تحاول أن تحل نوعـاً من المشكلة من خلال بعض الأحداث التي ترى أنها الأفضل لتحقيق الغرض (ص ٢٠).

ويهتم هذا الكتاب ببيان ما يفترض في كاتب القصة من جعل كل خياراته مشروطة. وينجح كاتب القصة كلما جعلها تشتمل على عنصر تشويق مهم لأن القصة تختلف عن المقالة والحكاية والمشاهد الموجودة فيها إذا نُظر إلى كل منها على استقلال (ص ٢١).

كما ينجح كاتب القصة إذا ضمنها أفكاراً توحي للقارئ بالتعاون مع الشخصية الحاسمة في القصة، بمعنى أن الأديب الناجح هو الذي يحيل القارئ إلى متقمص، فلا يكفي أن يكون مجرد قارئ متفهم عارف، بل يجب أن يصبح بهذا التقمص كما لو كان هو صاحب الشخصية الحاسمة.

كما ينجح الكاتب القصصي إذا جعل القارئ شديد الانتباه، وذلك بوضع الشخصية الحاسمة في القصة في مواقف تُذكِّر المتلقي بتجاربه الخاصة فيكابد العملية بنفسه، ويصبح تقمص الشخصية في هذه الحالة هو السجية الخاصة في القصة القصيرة المحكمة (ص ٢٢).

٢ـ من حيث المشهد بوصفه وحدةً رئيسة في القصة القصيرة:

إن الوحدة الرئيسة في القصة القصيرة هي المشهد، والمؤلف الناجح هو الذي يتصور القصة كما لو كانت تحدث أمامه على المسرح، ويصف ما يراه أو يسمعه أو يشعر به، حيث يجعل الكتابة تعطي القارئ تخيلاً كاملاً للمشهد.

كاتب القصة القصيرة الناجح هو الذي يجعلنا نسمع ما يسمع، ونحس ما يحس، ونتذوق ما يتذوق (ص ٢٤).

والكاتب القصصي الناجح هو الذي يستطيع التحكم في التفاصيل التي يحويها وصفه، سواء كان وصف تجربة حسية تتعلق بزمان ومكان وإدراك، أو تحليل شخصية لها غايات ودوافع ورغبات مع ملاحظة أن كل قارئ ـ تماماً ككل أديب ـ فريد في حواسه (ص ٢٧).

والكاتب الناجح هو الذي لا يعالج الموضوع بقرارات تحكمية أو بتعبيرات غير فنية وإنما يصوغ المشهد من خلال تحليل للزمان والمكان والإضاءة والشخصية ووجهة النظر والغرض والحواس الخمس (ص ٢٨).

ويلاحظ من الناحية الفنية أن هذا الكتاب يطلع الأديب والقارئ على العوامل التي تتحكم في منطق سرد التفاصيل وفق نظام معين كالغرض من الوصف، والحالة النفسية للأديب، والعلاقات المادية، ووضع الشخصية، وهي أمور يمكن للناقد الحصيف أن يميزها، ويعرف إلى أي حد كان الأديب صادقاً في بناء المشهد القصصي (ص ٢٩ ـ ٣١).

٣ ـ من حيث المعجم اللغوي للأديب وهو يصف المشهد:

يبدو أن هذا الكتاب الذي لا يقول للقارئ إنه يعلمه شيئاً في فن كتابة القصة بطريقة مباشرة يأبى إلا أن يقدم كل شيء ممكن من خلال الخبرة العميقة التي تقف وراءه وحدت إلى ترجمته، ليكون مجرد أنموذج لكيفية إخراج الأساس الأدبي من المجال النفسي إلى الإطار الاجتماعي الذي تتعايش فيه الظواهر، ويمكن أن يتضح هذا من خلال التركيز على طبيعة المفردات اللغوية التي يحسن بالأديب أن يستخدمها، وفيها يمكن استخلاص القواعد الآتية:

القاعدة الأولى:

إن نجاح الكاتب القصصي في نقل تجربة شخصية القصة في مجموعة مشاهد تستلزم استعمال الكلمات التي تستخدم على المستوى الحسي الملموس في مجال الضوء والنظر واللمس والذوق والصورة (ص ٣٤).

القاعدة الثانية:

إن الكلمة الموحية بفكرة مجردة يجب أن تتحول إلى واقع حي في تجربة مشهد مادي. فكلمة «عمل» توحي بأعمال عديدة، وعند النزول في سلم التجريد فإنه

يلزم بيان ما إذا كان المقصود هو وصفاً محدداً، كالبناء الذي يمكن أن تعبر عنه كلمة الإسكان، أما إذا كتبت النجارة، فإنه يمكن تصور اقتصار الأمر عليها وحدها، أما إذا تم وصف مشهد العمل بأنه قيام شخص ما بدق مسمار طوله كذا في الباب فقد أصبحت الفكرة المجردة (العمل) فكرة حية في مشهد مادي (ص ٣٥).

القاعدة الثالثة:

إن كاتب المشهد الجيد يقدم أدلة ولا يقدم أحكاماً، ولذا فإنه يستعمل أسماء مادية ملموسة (ص ٣٧).

القاعدة الرابعة:

إن الكاتب الجيد لا يستعمل الكلمات المبتذلة، وإنما يبذل قصارى جهده لتقديم الكلمة الحية المحددة الدالة على المقصود (ص ٣٩)، وهي دلالة يجب أن تتم بدقة متناهية (ص ٤٠) لتجسد المعاني الإيحائية الحقيقية (ص ٤١).

القاعدة الخامسة:

إن التجارب هي مستودع التخيل الثر للقاص: «فالخيال وحدهُ لا ينفع ولابد أن يؤسس على خبرة فعلية» مختزنة بالذاكرة «والمشكلة بشكل رئيس هي ليست في أننا لا نملك تجارب تصلح مادة للقصة، بل هي في أننا غير مدركين وغير متأثرين بالتجارب التي تحدث حولنا باستمرار» (ص ٤٥).

القاعدة السادسة:

إن الفكرة الشائقة لا بد أن تتمركز حول مشكلة إنسانية، وتبرز كيفية التغلب عليها أو الفشل فيها، والدوافع التي تكتنفها، وماذا حال دون الحل، ثم ماذا نتج عن ذلك في النهاية (ص ٤٨).

ومن هنا كان لا بد لكل كاتب من دفتر من نوع دفتر المذكرات ليختزل منه

المعلومات التي تساعده في إتمام البنيان القصصي المتكامل، وينمي الإدراك للعالم والمهارة في الملاحظة الحسية وعمل المشاهد (ص ٥١).

ثانيا: فيما يتعلق بالتطبيقات:

ولأن هذا الكتاب هو في جوهره كتاب لتعليم فن أو تكنيك أو كيفية أو طريقة كتابة القصة بطريقة مثلى، فإنه يقدم المنهج محللا بعد ذلك من خلال تطبيقات عملية أبرزتها تماما بعض المشاهد المحللة ومنها:

١ ـ مشهد من مذكرات تحولت إلى قصة «خبز التوت الأزرق»، بقلم: أوليفيا برتقنولي (ص ٥٥ ـ ٦٢).

٢ ـ مشهد من مذكرات تحولت إلى قصة «زمن الرحيل» بقلم: بني أولرد (ص ٦٣ ـ ٦٧).

٣ ـ وصف مشهدين تحولا إلى قصة «العم جوش» بقلم: جانيت هيرست (ص ٦٨ ـ ٧٢).

٤ ـ تحليل لمشهد لكاتب محترف من المجموعة القصصية «ثمانية رجال» تأليف: ريتشارد رايت (ص ٧٣ ـ ٧٦).

٥ ـ تحليل لمشهد من قصة «فيلكس تنقلر» تأليف: أ. إ. كوبارد (ص ٧٧ ـ ٨٢).

والذي يمكن الإشارة إليه أن الراغب في خوض غمار تأليف القصة القصيرة، لا بد أن يدرس بعمق دلالات تلك المشاهد، بل إن الأديب ذاته في حاجة إلى ذلك. أما الدارس الأكاديمي فحاجته أكثر إلحاحاً لكي ينمي ملكة النقد أو الدراسة المقارنة.

ولا شك أن الوصف في المشاهد التي كتبها الطلاب في مذكراتهم قد تم تطويرها لكي تصبح مشاهد كاملة، ومجرد الوقوف على ذلك يعطي نوعاً من

الفهم العميق للمعالجة التي يمكن أن تشد انتباه القـارئ، وتجعله أكثر قرباً من أدب القصة القصيرة.

إن «التعليقـات التي تـرافـق كل وصف تبـدو لي أنها أفضل جـزء في هـذا الكتاب» (ص ٥٤).

إن المتعة الحقيقيـة في الاستنتاج يمكن أن تنتج من قـراءة النص دون تعليق، ثم قراءة كل فقرة من المشهد مقرونة بالتعليقات المرافقة لها (ص ٥٤). إن هذا لا يساعد على الفهم فقط بل على التحليل أيضاً، ولذا لا بد أن تكون القراءة بطيئة والدراسة متأنية.

ونصل الآن إلى الأثر الانعكاسي الطيب لفهم هذه التطبيقات على نشوء جيل خليجي بوجه خاص وعربي وإسلامي بـوجه عام من كتاب القصة القصيرة ممن يحققون الإسلامية بأجلى معانيها في كتابة القصة القصيرة بحيث إنهم:

* يخدمون العقيدة الإسلامية بطريقة غير مباشرة.
* ويجسدون القيم الأخلاقية الإسلامية بأساليب تبتعد عن الخطابية المملة.
* ويغرسون في نفوس الناشئة روح حب الدين بأساليب لا يظهر فيها التوجيه الصارم، بل يشيع فيها الإيحاء الهادف.
* ويبرزون معالم الإسلام من خلال عبـارات تجسد الحقائق وتنأى عن إصدار الأحكام القطعية وتتخذ من الوصف المناسب أساساً للإفهام.
* ويركزون على فكرة جعل الشخصية المحورية أو الرئيسة في القصة ممن يحبون الخير ويسعون إليه لا ممن ينتصرون للشر ويكرسونه.

وهكذا، فإن تعلم كتابـة القصة لن يكون هدفاً في حـد ذاته كما هو الشأن في البيئة التي نشأت فيها القصة بلغتها التـي ترجمت منها، بل سيكون ذلك وسيلة لإذكاء القيم وبث أسمى المفاهيم وإشاعة أفضل الفضائل قاطبة.

ولا شك أن الحركة النقدية التي ستستتبع الاهتمام بمثل هذا الكتاب ستساعد على تكـوين جيل يحترم الإسلاميـة، ويجاهـد في سبيلها، وينأى عن النفعيـة أو البراجماتيـة الضيقة، ولا يتأثـر بالتيـارات الأدبيـة القائمـة والقاتلـة لكل القيم، كالـوجودية السارتـرية التي تنفي الحقيقة الإلهيـة وما دونها وما فوقهـا من تيارات ومذاهب أدبية قاتلة.

إن التطبيقات العمليـة المشار إليها آنفاً، قـد وضعت يد الكاتب الـواعد على أدوات الكتابة فمن اهتمام بالوقت إلى تـركيز على المكان، ومن استخدام لمفردات راقية إلى نأي عـن مبتذل الكلام، ومن مـلاحظة دقيقـة لحركة الـريح والضوء إلى غوص في أعماق الشخصيات، ومن رنو إلى فضائل مهمة إلى اهتمام بتفاصيل غير مرئيـة تجسد الرغبـة الحقيقية في وضع لبنـة قوية في البنـاء القصصي، ومن عرض للمواقف إلى تطوير لها، ومن تشبيهات تقرب المعنى إلى إبراز للحقائق التي تكاد تجعل القارئ يلمس هـذه الحقائق، ومن بيـان للأوصـاف كما تشعر بها الحواس الخمس إلى تعـاطف مـع مستلـزمـات التفـاصيل، ومن استشراف لــلآمـال مع أشخاص القصــة إلى تأكيد لحقائق الانطباعـات الخَيِّرة في النفس البشرية، ومن وصف لما لا يكاد يُجادُ وصفه كالروائح إلى تكـرار للأوصاف المتضادة أو المتناقضة أو حتى غير المتوافقة لجعل القارئ أو المتلقي يعيش مع أفـرادها في داخل بيئتهم وفي الجو نفسه الذي يحيون فيه، ولـو لم يكن لكل ذلك سوى إراحة الإنسان من هـراء الأدب الرخيص، والجنس المكشـوف، والحرب الموجهة ضـد أخلاقيـات المجتمع لكان ذلك شيئاً عظيماً يكرسه فهم كيفية التعبير أو حتى مجرد كيفية فهم مــا تم التعبير عنـه في القصـــة، لكن الأمــر يتجـاوز ذلك إلى حــد التأثير في الشخصيـة تأثيراً عميقاً، فيصبح المتلقي أو القـارئ بوجـه عام وكأنـه المنوط بـه تحقيق أرقى القيــم على الأرض، وبعث أفضل الــوســائل للــوصــول إلى أنبل الغايات.

ولا شك أن إمداد الأفراد بـالمفردات اللغوية يتم بطريقة شبـه عفوية من مجرد قراءة القصة التي تنطوي على عنصر التشويق .

والملحـوظ أن هذا الكتـاب يركـز على أمرين يستخلصـان بسهولـة من ثنايـا الاهتمام بالمشـاهد المشـار إليها وتقـديم التحليلات والـدراسات عنهـا ، وهذان الأمران هما :

* جعل المفردات الراقية أساسـاً للتخلص التلقائي من الكلمات المبتذلة ، ولا يتأتى ذلك إلا بالاختيار الدقيق للكلمـة ، وإذا كان الإسلام يستلزم الإحسان في كل شيء حتى في القتل ، وكان الأدب الرخيـص يقتل المجتمع بلا إحسان ، فإن هذا الكتـاب يدعو لا إلى القتل ، بل إلى السمـو بالنفس والروح وكيـان الإنسان من خلال الإحسان في اختيار أفضل الكلمات وأدقها .

* وجعل التخطيط المسبق عنصراً أساسيًّا في بنـاء القصة ، فلم يعد الأمر إذن أمر موهبـة قد تخطئ السبيل ، ولا خبرة مجردة عن الدراسة فتطيش سهـامها ولو مرة واحدة فتدمر، بل الأمر أمر تخطيط لخدمة الإسلام والقيم والأخلاق والعقيدة وهذا هو أرقى هدف .

إنني أزعم أن «أولاد حارتنا» كانت سهماً طـائشاً من سهام الموهبة التي أودعها الله أعماق نجيب محفوظ لأنها كانت استجابة غير واعية للدعوة القوية إلى الإلحاد في مصر وقتذاك . أي منذ قـرابة ما ينيف على الثلاثين عاماً ، ومهما كـان حصوله على جـائزة نوبل تكـريماً لأديب عـربي فإن الفكرة الأسـاسيـة في «أولاد حارتنـا» كانت تكـريساً للسهم الطـائش الذي انحـرف بالموهبـة ، وهذا أمـر لا يريـد له المترجم أن يحدث ، ولذا كـان اختياره هذا الكتـاب بالذات أداة مباشرة للتـوعية بأبعاد مستقبل القصة العربية ووجوب تسخيرها لخدمة القيم الإسلامية .

إن هذا الكتاب فضـلاً عما تقدم يأخذ بيد الراغبين في كتابـة القصة إلى الإفادة من أساليب الاشتقاق اللغوي ، واستعمالات صيغ الأفعـال ، والوقوف على المعاني

الدقيقـة التي تصف وتساهم في بعث الحركة في الموقف فيندفع المشهـد إلى الأمام ولا يصمد على حال واحد من التوقف أو الجمود أو عدم التفاعل.

إن هذا الكتاب ـ من خلال هذه المحاولات التطبيقية ـ **يضع يد الكاتب على عيوب الإطناب والتكرار الممل والاستعمال غير المدروس للصيغ اللفظية**، لا سيما حالات استعمال المبني للمجهول فذلك أمر ينبغي هجـره كلية عند كتابة القصة القصيرة، لما تتميز به من مميزات لا تتوافر لأي بنيان أدبي آخر.

ولعل أهمية الدراسـة التطبيقية في هذا الكتاب لا تقف عنـد ما تقدم فحسب بل تتجاوزه إلى مرحلـة أخرى يدخل فيها الأمـر مجال التحليل والإحساس بأثره، فبناء الشخصيـة وعناصر تكوينهـا والسمات المحيطة بها تتأثـر بالزمـان والمكان والبيئة والوراثة، وقد يضفي الكاتب على ذلك جـانباً آخر من الحيوية من خلال بيان علاقـة تلك الأمور بالمنظر العام والضـوء وتلميحات أخرى عن اللمس في الحرارة والرطـوبة وما تمثلـه «الأنا» بالنسبـة للقيم المراد غرسها من خـلال ترتيب عناصر الوصف، والاهتمام بـالتفاصيل الموضوعية التي تثير رؤى شبـه متقاربة، ولكنها لا تغفل العوامل الذاتية والعـواطف الخاصة والحركة والصوت وما يلحق بها من أمـور أخرى يكـون الأديب نـاجحـاً كلما استطاع أن يتحكم فيهـا ويبرز علاقتها بالشخصية وتأثرها بها أو تأثيرها عليها.

وهناك أمر آخـر يهتم به التحليل العام للمشاهد المشار إليهـا، ألا وهو مدى توافر **القوة الإيحائية** للكلمات وتأثيرهـا على المزاج، ومـدى الاهتمام بـآراء من لا يتصور عـادة أن لهم آراء كالأطفال الصغار الـذين يدركون من المواقف أمـوراً قد تؤثر على مستقبلهم وعلى مستقبل الأسرة دون أن يعي ذلك من وضعوهم في هذه المواقف، وهنـا يأتي دور تـوظيف الأدب لخدمـة التنشئـة الاجتماعيـة، فأدب المواقف هو من جوهر وطبيعة القصة القصيرة.

إنني أعتقد أن كثيراً من القُرَّاء قد يقــرءون العبارات التحليلية التي كتبت أمام المشاهد المشار إليها دون أن يصلوا إلى ما بثه هذا الكتاب في وجداني من الخواطر السابقة، ولكني واثق أنهم لا بد أن يقفوا على حقائق قد تزيد أو تقل عما تقدم، ولكنهم لا محالة يتأثرون بها بقدر أو بآخــر عندما يحاولون القيام ببنيان قصصي أو حتى عندما يمارسون حياتهم الذاتية بأساليبهم الخاصة.

إن التكرار المتزن لعنــاصر المنظر يمكن بدوره أن يقوم بوظيفة مهمــة ومؤثرة في مجال كتابة القصة القصيرة، تماما مثلما يعلن الوصف الدقيق للصوت عن المكان والمنظر واللمس والشم ووجهــة النظر، مثلما تؤثر الـرائحة على التصرف والكلمة على المدلول، ومثلما تــؤثر التعــابير المرافقة للحوار عن جــوهر الإحســاس الذي يبعثه هذا الحوار في النفس.

نعم إن كتابة القصة القصيرة ليست مسألة عفــوية، وإنما تعتمد كتابة القصة على قراءات مسبقة وتجارب عديدة، ولا شك أن هذا الكتاب يقدم الزاد العلمي المباشر لمن أراد ولوج خضم كتابة القصــة أو فهم أبعادها، فليست اللذة أن تقرأ وإنما اللذة أن تعي ما تقرأ.

ثالثاً: في مجال وصف الشخصية الدرامية:

ومن يقرأ هذا الكتاب المترجم يجد أنه يعالـج في الفصل الثالث مسألة وصف الشخصيــة الـدراميــة في صفحــات محدودة، من ص ٨٣ حتى ص ٩٩، ولكن متى كــانت النتــائج والغــايــات في أي عمل علمي تقــاس بمقـدار الكلمات أو العبارات أو الصفحات؟.

إن هذا الفصل له أثره المهم في تعليم الأشخــاص كيفية كتابة القصة القصيرة إذ إنه يضع بعض الملامح المهمة والأساسيــة في هذا الصدد، والتي يمكن القول إن أهمها ما يلي:

١ ـ إذا كانت المشاهد هي الـوحدات الرئيسة في بناء القصة القصيرة، إلا أنها ليست هي القصــة، وإن كان المشهـد الـواحد يحتـوي على حيـز كاف لتكـوين القصة، لذا يجب تدعيم ذلك بأمور أساسية :

أ ـ جودة الحبك .

ب ـ الأمور التي تساعد على جعل الوصف الحسي أساس التصوير الدرامي .

ج ـ التطور من المشهد الأول إلى المشاهد الوسطى إلى المشاهد النهائية .

٢ ـ إن بنيان القصة القصيرة لا ينفصل جـزء منه عن الجزء الآخر البتة، حتى وإن قام الكـاتب المبتدئ بمعالجة تثبت خلاف ذلك أو حتى تـوهم هذا، ذلك أن الحقيقة أن كل جـزء في القصة القصيرة وإن خدم غـرضاً محدداً يجب أن تظل كل المشاهد مترابطة من أجل إيجاد منظـر عام واحد شامل، وأشير الآن إلى أمور أساسية في بناء القصة القصيرة .

الأمر الأول: الشخصية الحاسمة:

لما كـانت الشخصيـة الحاسمـة في القصـة القصيرة هــي الفـرد الـذي يتأثـر بـالأحـداث، ويحدد القضـايـا التي تـواجهـه في حل مشكلتـه، لـذا فإن هـذه الشخصية يجب أن تكون دائماً شخصية واعيـة بالحدث الدرامي معبرة عن ذلك أصـدق التعبير، وبذلك يستطيع الكـاتب أن يجتـذب تعـاطف القراء مع هـذه الشخصية بحيث يحدث التقمص الذي سبقت الإشارة إليه، والذي يعني وضع القارئ نفسَه مـوضع الشخصية الحاسمة، بحيث يكاد القـارئ يندمج في ذات صـاحب تلك الشخصية، ويعـرف دوافعه، ويشعـر بماذا يفكر وفيما يفكـر أو يحس .

إذا استطاع الأديب أن يفعل ذلك فإنه يوفر للقصة القصيرة الوحدة في البنيان والتركيز في الغـرض والوضـوح في وجهة النظـر، الأمر الـذي يعني أن الشخصية

الحاسمة تقوم بوصف كل مشهد على نحو يبقي على ترابط القصة، فيرى القارئ نفسه عاطفيا وفكريا مع شخصية القصة.

الأمر الثاني: الصفة المسيطرة:

كذلك ولما كانت القصة القصيرة لا تحتمل التطوير الموسع للتغييرات الشخصية كما في الرواية مثلاً، فإن القصة تتسع لا محالة لعرض واضح لصفة مسيطرة واحدة فقط تتمتع بها الشخصية الحاسمة، وقد بين هذا الفصل ذلك بياناً تحليليا دقيقاً يستطيع كل أديب أن يستقي منه ما يشاء من التصورات والأفكار والأخيلة.

ويلاحظ في القصة القصيرة وجوب الإقلال من الشخصيات الثانوية، **والخطأ الذي يتردى فيه كثير من الكتاب، بل بعض الموهوبين منهم، هو أنهم لا يتمثلون القاعدة التي يحث عليها هذا الكتاب وهي أنه كلما كان من الممكن إيراد القصة القصيرة بشخصية ثانوية واحدة فإنه لا يجوز استعمال شخصيتين ثانويتين أبداً وهكذا**؛ والسبب أن الشخصية الثانوية يجب أن يكون لها دور ضروري في بناء القصة القصيرة، ويكون لها بناء على ذلك صفات وسمات، وهذه الشخصية وإن قامت بدور أساسي في مشهد فإنه يجب أن يقتصر دورها على أداء الخدمة المنوطة بها، وتعدد الخدمات يعني الوقوع في كثير من الإخفاقات.

الأمر الثالث: المشكلة:

كل قصة قصيرة لابد أن تقوم على مشكلة تحتاج إلى حل، فالأمر إذن ليس أمر ملء الأوراق بالكلمات والأخبار، وعلى الأديب أن يتعامل مع المشكلة بمرونة، والمشكلة هي: أي شيء يحتاج إلى اتخاذ قرار من جانب الشخصية المسيطرة، ولا يهم بعد ذلك أن يكون القرار مدروساً أو عفوياً؟ فذلك يعتمد على تركيب الشخصية الذي يتصوره المؤلف، وقد بين الكتاب ذلك بياناً كافياً، وبين أن

المشكلة قد تكون جسمانية أو نفسية، وقد تكون فكرة ذهنية أو موضوعاً أو بحثاً في الأخلاق والدين.

ومن هنا يمكن التقاط الأفكار المتعلقة بتوظيف الأدب لخدمة العقيدة، وانطلاق الأديب في قصته القصيرة من منطلق أخلاقي عقدي يحركه في اتجاه الحق والعدل والإنصاف والنأي عن الظلم والجرم والتحلل والتسيب واللامبالاة وغير ذلك.

والمشكلة يجب ألا تترك بلا حل، بل يجب أن تكون من المشكلات الجديرة بالحل المقترح سواء كانت مشكلة معقدة وغامضة أو سهلة وواضحة، وأترك للقارئ أن يستخلص من الكتاب ما شاء الله له أن يستخلص في هذا الصدد.

فكرة القصة:

إن هدف أي كاتب هو تسجيل سلسلة من المشاهد المسرحية كما يقول الكتاب، ولكن الاستغراق في الموضوع يجب ألا يطغى على غرض الكاتب، وكل كاتب لا بد أن تكون لديه فكرة (تثور في داخلها المشكلة) وهي السبب الذي يحركه للكتابة، ولكل ما تقدم يجب أن تكون لكل قصة فكرة واضحة دائماً في ذهن المؤلف، ويستطيع المتلقي إدراكها بسهولة.

رابعاً: النظرة الشاملة للأديب في القصة هي أمر ضروري حاسم لنجاحه:

الأمر المقصود الذي أعتقد أن الكتاب قد عالجه في هذا الصدد ليس فقط وجوب توافر نظرة شاملة لدى الكاتب على تفاصيل أحداث كل مشهد، وإنما أيضاً النظرة الشاملة للأديب تجاه كل البنيان الذي تقوم عليه القصة والمشاهد التي تتألف منها والأحداث التي تتطور فيها والفكرة التي تنبني عليها، والمشكلة التي تعالجها، والحوار وما يتفرع عن كل ذلك من أمور أو يتساند معها في ظل احترام كل الجزئيات والأصول المتقدمة، وقد عالج الكتاب مسائل يمكن أن

تنـدرج في هذا الإطـار في الفصل الخامس الذي عنـوانـه : البدايـة مرة أخـرى، وذلك من ص ١٠١ حتى ص ١٢٠ وهذا الفصل يستلزم :

ـ الربط بين النظرة الشاملة للمنظر الأول وما عداه، أي ما يلحقه من مناظر، فالترابط ضروري .

ـ الاهتمام بـالحالة المسببة، فـالقصة تبدأ مـن وقت وضوح المشكلة واعتبـارها ملزمة للشخصية الحاسمة .

ـ إن كثيراً من المصـاعب لا تحتاج إلى حل في القصـة القصيرة، ولكن المشكلة التي تفجرهـا القصة لا بـد لها من حل مترابط ومتكامل ووثيق الصلـة بما يسبقه ويلحقه من أحداث .

ـ إن الترابط يقتضي الانطـلاق في الأحـداث إلى الإمـام، ولا مـانع من الاسترجاع .

وبالجملة فهناك عناصر أساسية تـركيبية يجب أن توصف في بداية القصة وقد ركزها الكتاب في ستة ثم عالج مسـألة وجهة النظر، وقال إنَّ القارئ لا يستطيع أن يتقمص الشخصية الحاسمة إلا إذا توافر الالتزام الصادق والتبني التام لوجهة النظـر التي تسمح بهذا التقمص، وقد عـالج الكتـاب ما يعـرف بـوجهة نظـر الشخص الثالث الـذاتية ووجهة نظر الشخـص الثالث الموضوعية ووجهـة نظر المؤلف كلي المعرفة، وهـذه مسائل فنية ودقيقة وتحتاج لقـراءات متعددة للكتاب ص ١٠٩ وما بعدها .

وأمـا استعمالات الحوار فإن الكـاتب يجب ألا يستعمـل الحوار إلا من أجل تطوير فهم الشخصية أو واقعها أو غير ذلك من الأهداف، فلا حوار بلا غرض وإلا كان لغواً لا قيمة له في عمل يجب أن يكون لكل لبنة فيه قيمة بالغة .

ومن أجل هذا بين الكتـاب أن الشخصية تكشف عن نفسهـا باختيـار البنية

واستعمال الكلمات والعبارات الاصطلاحية والحركة وغير ذلك في ضوء الحالة التي تفرض على الكاتب ما يستعمل وما لا يستعمل.

ولذا يجب أن يدرب الكاتب أذنه على التعرف على الأصوات المتعددة للحوارات التي تدور حوله. ويجب عليه أن يعي التعابير الاصطلاحية الخاصة بالحوار. كما يجب أن يعرف كيف يكون الحوار ملائماً رغم أن الحوار الذي يكتب في القصة ليس حواراً حقيقيًا.

التعابير المصاحبة:

التعابير المصاحبة هي تلك التي توصل من المعنى ما يوصله الخطاب الشفوي نفسه.

أمثلة للحوار: وقد قدم الكتاب أمثلة للحوار الذي يفيد كاتب القصة القصيرة، ويجعله أهلاً لكل تقدير عند الوصول إلى مثل هذا المستوى أو تجاوزه.

خامساً: وسط القصة القصيرة ونهايتها:

عالج الكتاب هذين الموضوعين في الفصلين السادس والسابع وهما قصيران، فهما من ص ١٢١ حتى ص ١٣١.

وهو يبين أن وسط القصة يقدم تلك المشاهد التي تعرض الحل الذي قررته الشخصية الحاسمة في المشاهد الأولى للتداخل بشكل ما مما يفرض على الشخصية أن تعيد تقويمها للوضع، وتتخذ قراراً جديداً في سبيل تحقيق الحل الأكثر فعالية، وقد بين الكتاب ذلك وعمقه وذكر بعض أمثلة الوسط.

أما نهاية القصة:

فيجب أن يتم التحضير لها، فالقارئ لا يجوز أن يفاجأ بالقرار النهائي الذي اتخذته الشخصية الحاسمة، وإلا فإنه لن يتعاطف مع النتيجة التي تم الوصول إليها، والقاص الذكي هو الذي يريد منه أن يقول نعم إن هذه النتيجة

صحيحة. وقد فحص الكتاب بعض النهايات وقدَّم أفكاراً للدراسة.

سادساً:

أما الفصل الثامن فقد قدم تطبيقاً على القواعد في ست صفحات بعضها يتعلق بالبداية، وبعضها الآخر يتعلق بمشاهد الوسط والنهاية والمشاهد كلها والحوار.

سابعاً:

وكل ذلك كان موضوع القسم الأول من الكتاب، أما القسم الثاني فهو عبارة عن تحليلات وتعليقات على ثلاث قصص قصيرة هي قصص «الجد» لجيم راكام، «وصغيرة جدا على الموت» تأليف ليورك أليسون، «وكأن الدنيا ربيع» بقلم ميلثن كبلان، وقد استغرق ذلك من ص ١٤١ حتى ص ٢٠٢، ولا أعتقد أن المجال يسمح الآن بعرض الأفكار المستفادة من هذه التحليلات والتعليقات، ولذا يلزم إعادة عرضها في وقت لاحق.

ثامناً:

أما القسم الثالث فينطوي على خمس قصص قصيرة للقراءة والتحليل، وهي قصة «فتى الغابة المسكين» بقلم جيمس ألدرج، وقد انتهت بدليل للتحليل من حيث المشاهد والبناء والحوار وفكرة القصة، وقصة «وولي» تأليف هويل وايت، وقد أتبعت بدليل مماثل للتحليل، وقصة «عبر النفق» بقلم دوريس ليسنق، وقد أتبعت أيضاً بدليل للتحليل، ثم قصة «المزلجة» تأليف توماس إ. آدامز، وقد أتبعت أيضاً بدليل للتحليل، فقصة (كيف سطا السيد هوقان على أحد المصارف)، تأليف القاص الكبير جون شتاينبك وهي متبوعة كذلك بدليل التحليل، واستغرق كل ذلك حتى ص ٣٢٨ من الكتاب.

ويلاحظ أن القسم الأخير كالقسم الثاني لا يحتاجان لأكثر من ذهن القارئ

الراغب في التأكد من قدرته على الكتابة القصصية لكي يتابع محتوياتها في ظل الأمور الجوهرية التي سقناها في القسم الأول استخلاصاً مما ورد في الكتاب. ومع ذلك فقد يكون من المناسب معاودة النظر في هذين القسمين؛ فمعاودة النظر تكشف دائماً عن الحقائق الغائبة.

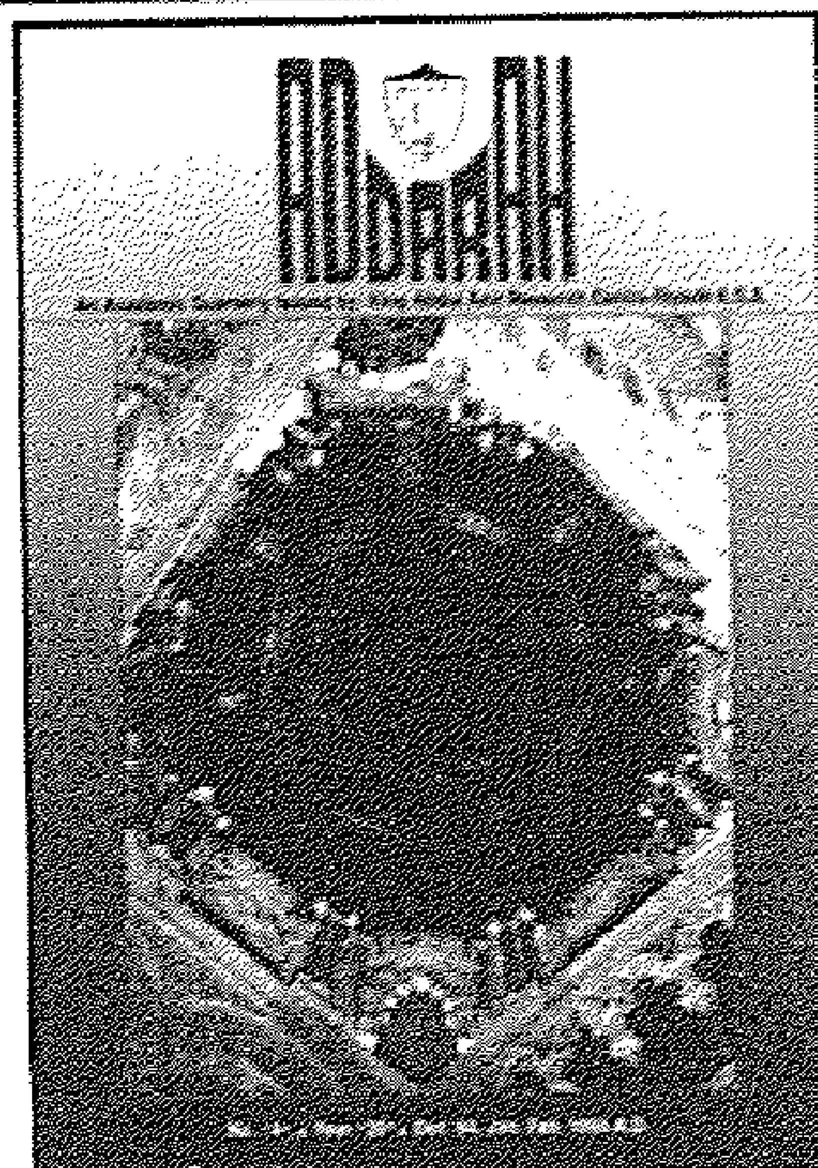
وإذ أرجو بهذا أن أكون قد وفقت في عرض وتحليل بعض جوانب هذا الكتاب المهم، فإنني أشكر المترجم على هذا الجهد الجبار الذي بذله في سبيل إثراء المكتبة العربية وسد ثغرة واضحة فيها من خلال إهدائها هذا الكتاب القيم الذي تمثل في الآتي:

- التقديم الدقيق والرائد للكتاب الذي ترجمه.
- الاختيار الموفق للكتاب المترجم.
- الترجمة الأمينة والدقيقة للكتاب.
- فتح الآفاق أمام أدباء الإسلامية لكي يفيدوا من المنهج السلس للكتاب في خوض غمار الدعوة إلى الله من خلال القصة، وربما كانت هذه المسألة من أهم المسائل التي أزعم أنها حركت وجدان المؤلف بوصفه أستاذاً جامعيا يختار لطلابه ما يصلح مستقبلهم، وبوصفه أيضاً الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامي ويختار لشبابه من جميع أنحاء العالم الإسلامي ما يساعدهم على توظيف فكرهم لخدمة عقيدتهم، ولا شك أن هناك أسباباً عديدة حدت بالمترجم إلى ترجمة هذا الكتاب لا أعرض لها، وإنما أحيل القارئ إلى بعضها في مقدمة هذا الكتاب الذي يعلم الإنسان كيف يصطاد السمكة بدل أن يكتفي بأكلها كما هو دأب الكثيرين.

جزى الله المؤلف كل خير عما قدمت يداه في هذا العمل الثر الثري، وجعلنا وإياه وكل القراء من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

The writer's views do not neccessarily reflect those of the magazine

- **Articles are technically regardless of the writer's prestige.**
- **Articles can not be returned to authors whether published or not.**



Cover Picture:

PRICE PER ISSUE

Saudi Arabia:	5 Riyals	Morocco :	7 Dirhams
U.A.E.:	7 Dirhams	Tunisia:	700 Millimes
Qatar:	7 Riyals	Non - Arab	
Egypt:	70 Piastres	Countries:	1 $

ANNUAL SUBSCRIPTIONS

Saudi Arabia:	20 Riyals
Arab Countries:	The equivalent of 4 issues prices: SR 20
Non - Arab Countries:	6. $

SUBSCRIPTIONS

Subscriptions should be directed to King Abdullaziz

DISTRIBUTORS

Saudi Arabia : Khazindar Co. For Distribution Advertising		☎ 4626590
Abu Dhabi : Al - Manhal Library	✉ 3778, Abu Dhabi	☎ 323011
Dubai: Dar Al-Hikma Library,	✉ 2007, Dubai	☎ 228552
Qatar: Dar- Al-Thaqafa,	✉ 323, Duha	☎ 413180
Bahrain: Al-Hilal Distributing Est.,	✉ 224, Manama	☎ 262026
Egypt: Al-Ahram Distributing Est.	✉ Al Gala'a Street, Cairo	☎ 755500
Tunisia: The Tunisian Distributing Company	✉ 5, Street Kartaj	
Morocco: Al-Sharifia Distributing Company	✉ 683, Casablanca 05.	

IN THE NAME OF ALLAH. THE MERCIFUL. THE BENEFICENT.





An Academic Quarterly
Issued by: King Abdul Aziz
Research Centre

Addarah No (1) has been issued in Rabie " I " 1395 A.H. - March 1975 A.D.

No "4" • Year "20" • Dec. 1994, Jan. Feb., 1995 A.D.

King Abdul Aziz Research Centre

- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

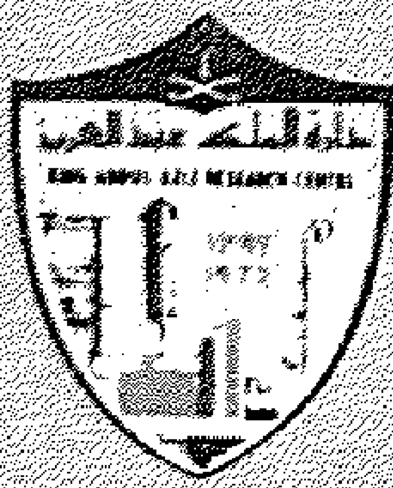
Objectives:

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- Issue a cultural magazine carrying its name **ADDARAH.**
- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia
Facsimile No.: 00/966/4417020


المدينة المنورة
المسجد النبوي الشريف

ADDARAH



An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh K.S.A

No. «4» • Year «20» • Dec. 94, Jan. Feb. 1995 A.D.

